من العقيدة إلى الثورة (٣)

العَدل



حسن حنفي

من العقيدة إلى الثورة (٣)

العَدل

تأليف
حسن حنفي



من العقيدة إلى الثورة (٣)

حسن حنفي

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

٣ هاي ستريت، وندسور، SL4 1LD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلى يسري.

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٢٠٠٢ ٤

صدر هذا الكتاب عام ١٩٨٨
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٠

المحتويات

الباب الثالث

الإنسان المتعين

الفصل السابع

خلق الأفعال

أولًا: مقدمة من التوحيد إلى العدل

إذا كانت نظرية الذات والصفات هي لُبُّ التوحيد، فإن نظرية الأفعال هي لُب العدل. وتشمل نظرية الأفعال موضوعين: الأوَّل: خلق الأفعال أو حرية الاختيار، وهو الموضوع الشائع باسم الجبر والاختيار، وهو الموضوع الغالب. والثاني: العقل والنقل أو الحسن والقبح العقليان، وهو الأقل وكأنه أحد الموضوعات الجزئية الفرعية. وأحيانًا ينضم الموضوعان معًا في موضوعٍ واحد دون بناءٍ نظري له، وتعطى مسائل متفرقة في العدل يختفي فيها الحسن والقبح.[1] ولكن الشائع هو أنه في باب حرية الأفعال وارتباطها بالإرادة يظهر باب التعديل والتجوير أو الحسن والقبح العقليان مرتبطًا بالقدرة. وبالتالي ينقسم العدل إلى موضوعَين: حرية الأفعال، والحسن والقبيح.[2]

(١) التذبذب بين التوحيد والعدل

يدخل موضوع خلق الأفعال عند القدماء في نظرية الذات والصفات والأفعال، أي في التوحيد (الأشاعرة)، في حين أنها حاولت الانفصال في أصلٍ ثانٍ هو العدل (المعتزلة) حفاظًا على استقلال الموضوع وإثباتًا لحرية الأفعال. وظل الموضوع عند القدماء متأرجحًا بين التوحيد مرة وبين العدل مرةً أخرى، مرة لإثبات حق الله ومرة لإثبات حق الإنسان، وكأن أفعال الإنسان وحريته واستقلاله يتنازعهما حقان، كلاهما شرعي؛ حق الله باعتباره خالقًا وحق

[1] البحر، ص٣٥–٤١؛ ص٥١–٦٧.

[2] وقد اخترنا نحن التمييز بين الموضوعين في الفصلين السابع «خلق الأفعال»، والثامن «العقل الغائي».

الإنسان باعتباره مسئولًا. والدفاع عن حق الله دون حق الإنسان ليس موقفًا إنسانيًّا شرعيًّا بل يكشف عن اغتراب الإنسان وعجزه عن الدفاع عن حقوقه ومزايدته على حق غيره، في حين أن الدفاع عن حق الإنسان دون حق الله أقرب إلى موقف الإنسان الشرعي دون مزايدة في الدفاع عن حق غيره، خاصةً وأن حق الإنسان أولى بالدفاع؛ لأنه الحق المهضوم، في حين أن حق الله قائم بلا منازع، والله أقدر على الدفاع عن حقه. فإذا كان الاغتراب الإنساني النظري قد ظهر في الذات والصفات فإن الاغتراب العملي يظهر في خلق الأفعال وفي الحسن والقبح العقليين وإن كان بصورة أقل؛ نظرًا لبروز الإنسان من كنف الله وظهور العدل من بطن التوحيد. فبالرغم من أن خلق الأفعال داخلة عند القدماء في نظرية الذات والصفات والأفعال (الأشاعرة) إلا أنها أدخل في العدل، أي في أفعال الإنسان (المعتزلة) لتعلُّقها بحرية الأفعال وبالحسن والقبح العقليين.[٣] ومِنْ ثَمَّ كان الإنسان أظهر في الأفعال منه في الذات والصفات. وهنا يبدو التذبذب بين النظر إلى الأفعال كاستمرار لنظرية الذات والصفات، أي كحديث عن الله أم كحديثٍ صريح عن حرية الأفعال والحسن والقبح والصلاح والأصلح، أي كحديث عن الإنسان. والحقيقة أن هناك اختفاءً تدريجيًّا لله، وظهورًا تدريجيًّا للإنسان من الذات إلى الصفات إلى الأفعال. فأوصاف الذات أقرب إلى الله، والصفات ما بين الإنسان والله، والأسماء أقرب إلى الإنسان كتعبير نهائي عن عواطف التعظيم والإجلال، وكأن القضية أصبحت اثنين اثنين: اثنين لله؛ الذات والصفات، واثنين للإنسان؛ خلق الأفعال، والحسن والقبح العقليين. وهما الأصلان الأولان من أصول المعتزلة، التوحيد والعدل. يشمل التوحيد الذات والصفات، والعدل خلق الأفعال والحسن والقبح العقليين.

وقد بدأ التوحيد أوَّلًا ممثلًا في نظرية الذات والصفات والأفعال متضمنًا العدل قبل أن يتحول العدل إلى أصلٍ مستقل على يد المعتزلة. ففي العقائد المتقدمة لا يظهر أحيانًا موضوع خلق الأفعال، سواء أفعال الشعور الداخلية أو الخارجية، أو أفعال الشعور في الطبيعة. وتختفي كليةً مسائل الحسن والقبح وكأن أصل العدل كان متضمَّنًا في أصل التوحيد في الوعي الحضاري الأوَّل فلم يكن له الأهمية نفسها التي كانت لقضايا التشبيه والتنزيه.[٤] وأحيانًا يدخل خلق الأفعال وأصل العدل كله في باب أفعال الله، ولكن في موضوع الحسن والقبح الذي يبتلع خلق الأفعال.[٥] وفي العقائد المتقدمة يظهر الرضا بالقضاء والقدر

[٣] الطوالع، الباب الثالث، في أفعاله، ص١٨٩–١٩٨، وأيضًا: «المقاصد».

[٤] لا يظهر موضوع خلق الأفعال في «التمهيد» للباقلاني.

[٥] الاقتصاد، ص٨٣–١٠٣.

مع الإيمان بالله والملائكة والكتب والرسل والبعث، كما تظهر موضوعات الكسب والإيمان متداخلة مع الأفعال.[٦] كما تظهر متناثرة في إحصاء عقائد أهل السنة ورفض المعتزلة لاتهامهم بإثبات قدرة العبد على خلق الشر كالمجوس، وأن الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء، وأنهم قادرون على الأعمال.[٧] وتظهر أفعال الشعور الداخلية في الإرادة،[٨] وأفعال الشعور الخارجية في أعمال العباد والاستطاعة. وتضم إليها مسائل العدل والتجوير.[٩] وفي النهاية تذكر الروايات في القدر.[١٠] وأحيانًا يُسَمَّى الموضوع كله القدر.[١١] وتدخل مسألة خلق الأفعال تحت موضوع القدر؛ لأنه كان من أوائل الموضوعات التي أُثيرت في ذهن الجماعة إثباتًا أو نفيًا. وسواء ظهر نفي القدر أوَّلًا، ثم إثباته كرد فعل على الأوَّل أو ظهر إثبات القدر أوَّلًا ثم جاء نفيه كرد فعل، فالحقيقة أن الإثبات والنفي كلٌّ على حدة يشكل رد فعل على الآخر بصرف النظر عن أولوية الظهور في الزمان.[١٢] وفي خلق الأفعال قد يثبت الخلق العام للطبيعة وللأفعال معًا ويتم نقل قِدَم العالم من نظرية الوجود إلى نظرية الأفعال.[١٣]

أحيانًا لا يظهر خلق الأفعال كموضوعٍ مستقل سواء داخل العدل أو خارجه، بل يتحول إلى جزء من التوحيد في نظرية الأفعال ويصبح التوحيد شاملًا لموضوعاتٍ ثلاثة، الذات والصفات والأفعال، بعد أن كان شاملًا لموضوعَين اثنين فقط: الذات والصفات. وقد حدث هذا الاحتواء؛ احتواء التوحيد لخلق الأفعال في علم الكلام المتأخر بعد القضاء على

[٦] الفقه، ص١٨٤–١٨٥.

[٧] الإبانة، ص٧، ص٩.

[٨] الإبانة، ص٤٤–٤٩.

[٩] الإبانة، ص٤٩.

[١٠] الإبانة، ص٦٢–٦٥.

[١١] القاعدة الثانية، القدر والعدل، وهي تشمل مسائل القضاء والقدر في إرادة الخير والشر المقدور والمعلوم إثباتًا عند جماعة ونفيًا عند جماعة (الملل، ج١، ص١١).

[١٢] الاختلاف في الأصول حديث في أواخر أيام الصحابة، بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري في القول بالقدر، وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر. ونسج على منواله واصل بن عطاء الغزال ... أبو الهذيل أبدع في الكلام والإرادة وأفعال العباد والقول بالقدر والآجال والأرزاق. النظَّام انفرد بين السلف ببدع في الرفض والقدر (الملل، ج١، ص٣٩–٤٢).

[١٣] في أفعال واجب الوجود (الغاية، ص٢٠١–٢٨٢). في أنه لا خالق إلا الله (ص٢٠٣–٢٢٣).

التيار النظري وسيادة التيار التقليدي؛ فانزوى موضوع خلق الأفعال حتى احتواه التوحيد في النهاية. وأصبح المبدأ والأساس هو أن الله خالق لأفعال العباد وأن الفرع الدخيل هو أن الإنسان خالق أفعاله وأنه يناهض الخلق الأوَّل ويعارضه ويرغب في الحصول على ما ليس من حقه بعد أن كان الموقف في علم الكلام المبكر أن خلق الإنسان لأفعاله هو المبدأ والأساس ثم منازعة المؤله للإنسان في أخص خصائصه، وسلبه إياه على يد السلطة السياسية القائمة ولصالحها. ومِنْ ثَمَّ غابت حرية الإنسان تحت وطأة إلهيات السلطة.[١٤] وأحيانًا أخرى لا يظهر الموضوع بتاتًا ولا يذكر عنه شيء؛ لأنه فقد أهميته؛ فقد ضاع إحساس العصر المتأخر بالفعل الحر، فغاب الموضوع في مصنفات أهله. ويسقط موضوع خلق الأفعال بتاتًا في العقائد المتأخرة، ويخلو المكان للإلهيات. ففي العقائد المتأخرة يضم التوحيد كل شيء، وتصبح أفعال العباد جزءًا من التوحيد بما أن الله خالق كل شيء، ومريد لجميع الكائنات.[١٥] يختفي باب العدل من العقائد المتأخرة تحت وطأة التوحيد والنبوة أي الإلهيات والسمعيات، ويعمُّ رفض الأسباب العادية وإثبات القضاء والقدر نظرًا لإثبات سبق القدرة والإرادة والعلم؛ حيث لا يفتقر الله إلى أحد سواه، ويكون كل ما عداه مفتقرًا إليه في شرح العقائد المتأخرة لقول «لا إله إلا الله».[١٦] وفي بعض الموسوعات المتأخرة تظهر بعض موضوعات العدل بعد التوحيد، مركزة كلها في معنى القضاء والقدر، وهي العقيدة التي استمرت في وجدان الأمة حتى جيلنا هذا.[١٧]

وفي العقائد المتأخرة يُضمر العدل أمام التوحيد، والنبوة أمام الإلهيات والسمعيات، ولا يظهر إلا في نظرية الجواز. ولا يظهر في الأفعال، ويسقط موضوع الحسن والقبح.[١٨] ثم يظهر موضوع التنزه عن الغرض ضمن أفعال العقائد كلها تحت شعار التوحيد، ويظهر استغناؤه ونفي الغرض في أفعاله ونفي الوجوب عليه، وهي موضوعات الحسن والقبح، ثم افتقار الغير إليه في وجوب الوحدانية من أوصاف الذات والعلم والقدرة والحياة

---

[١٤] هذا هو الحال في لمع الأدلة؛ نهاية الأقوام؛ الاقتصاد؛ أساس التقديس، المحصل؛ المواقف؛ طوالع الأنوار.

[١٥] يذكر البغدادي خمسة عشر أصلًا ليس الفعل الحر واحدًا منهم (الفِرَق، ص٣٢٣). وهذا هو أيضًا المحال في العقائد السنوسية والعقائد العضدية.

[١٦] الجامع، ص٢٧.

[١٧] الدر، ص١٤٨–١٥٠.

[١٨] السنوسية، ص٣–٧.

والإرادة من صفات الذات من أجل إثبات عموم الإرادة وشمول القدرة على الإنسان والطبيعة معًا. وقد تدخل مسائل العدل دون أن يذكر الاصطلاح في نظرية الجواز مع الرؤية ومع الحسن والقبح العقليَّين أوَّلًا، ثم مع كون الحادثات كلها مرادة لله ثانيًا، كما كان الحال أوَّلًا. ثم يظهر بابٌ آخر يحتوي على أركان أربعة تتناول موضوع خلق الأفعال.[١٩] فكأن الحسن والقبح العقليين يبدآن العدل وينهيانه. وعندها تصبح العقائد كلها داخلة في نظرية الوجوب والاستحالة، أربعون عقيدة، عشرون للواجب وعشرون للاستحالة تظهر مسائل العدل في العقيدة الواحدة والأربعين.[٢٠]

وفي بعض العقائد المتأخرة تُضم مسائل العدل كلها في عقيدة واحدة من خمسين عقيدة، وهي عقيدة، فيما يجوز على الله.[٢١] والحقيقة أن وضع موضوع خلق الأفعال أي حرية الأفعال وعقله وبالتالي مسئوليته في أحكام الجواز يكشف عن ضياعها كلية وإخراجهما عن الوجوب؛ فالحرية والعقل محتملان وليسا ضروريَين، وهما في الحقيقة يدخلان في الوجوب. فحرية الإنسان وعقله واجبان، أو في الاستحالة أي استحالة إلغاء الحرية والقضاء على العقل. وبالتالي تنقسم أحكام العقل إلى اثنين فقط، هما الوجوب والاستحالة وإخراج موضوعات الجواز، سواء الرؤية أو الأفعال بقسمَيها، الحرية والعقل. أمَّا إذا كان الممكن في النهاية ليس حكمًا عقليًّا بل عملية إيجاد، وتحقيق للمشروع الإنساني، أي عملية تحرر، عملية وجودية، صيرورة عملية، قد يكون الإنسان حرًّا وقد لا يكون، قد يكون عاقلًا وقد لا يكون، فإن وضع خلق الأفعال في الجواز يكون ممكنًا بهذا المعنى كوصف لأفعال الإنسان وحريته وليس كدفاع عن الله وحقه المطلق في العلم والإرادة والقدرة.

(٢) موضوعات خلق الأفعال

خلق الأفعال إذن أحد مسائل العدل، ولكنه لا يبدو مستقلًّا متميزًا عن باقي المسائل في العدل والتي تضم موضوع الحسن والقبح العقليين. بل إن بعض المسائل تظل متداخلة

[١٩] النظامية، ص٢٥–٢٧، ص٣٠–٤٧؛ العقيدة، ص١١.

[٢٠] الكفاية، ص٦٥–٦٨؛ العقيدة، ص١١؛ الباجوري، ص١٠.

[٢١] الكفاية، ص٦٥–٦٩.

بين الموضوعَين، يصعب معها استقرارها في أيٍّ منها مثل مسائل التوفيق والخذلان والهداية والضلال والعون والتيسير والعصمة والطبع والختم، والاستثناء في الإيمان، والآجال، والأرزاق، والأسعار التي هي حلقة الاتصال بين الموضوعين، بين حرية الإنسان ومصلحته. يشمل العدل إذن خلق الأفعال وما يتعلق بها من جبر وكسب واختيار واستطاعة وتولد، ثم الإيمان وما يتعلق به من هداية وتوفيق وعون ولطف أو طبع أو ختم أو خذلان، ثم الآجال والأرزاق والأسعار، ثم الحسن والقبح والأصلح ثم التكليف وما يتعلق به من أمر ونهي، ثم بعض الأبحاث الطبيعية الناتجة عن فعل الإنسان في الطبيعة، وأخيرًا الوعد والوعيد وعذاب الأطفال والبهائم والعوض. وكلها تدخل في موضوعات منفصلة بالرغم من اجتماعها معًا في خلق الأفعال، والتعديل والتجوير، والوعد والوعيد، والإيمان والعمل. وقد يدخل فيها موضوع النبوة كما هو الحال في العقائد المتأخرة عندما ألحقت النبوات بالسمعيات. بل قد تظهر أفعال الشعور الداخلية ومسائل الكسب والاستطاعة ضمن التوحيد في مساق الإرادة.[٢٢] ثم تظهر من جديد مع ثلاث مسائل كفروع لعلم التوحيد وهي الخلق والإرادة والشفاعة والرؤية.[٢٣] وفي هذه المسألة تظهر أساسًا أفعال الشعور الداخلية وكأن أصل العدل قد انبثق من أصل التوحيد، وأنه ما زال في مراحله الأولى حيث يتداخل العدل مع التوحيد محاولًا التحرر منه، ويتداخل التوحيد في العدل محاولًا إعادة له. وكما تداخلت أوصاف الذات وصفاتها وأسماؤها تتداخل أيضًا الذات، أوصافًا، وصفاتٍ، وأسماءً مع الأفعال. ويظهر العدل كأحد أوصاف الذات مرة سلبًا في إحالة الحجر عليه ومرة إيجابًا في أنه صانع الحوادث كلها ضد الدهرية والثانوية والمجوس والفلكية والطبائعية والمعتزلة.[٢٤] وقد تظهر مسائل خلق الأفعال مباشرة بعد حدث العالم لإثبات شمول القدرة أو الإرادة حتى قبل أن تظهر مسائل الذات والصفات.[٢٥] وبعد مسائل الذات والصفات كلها تظهر مسائل الحسن والقبح مستقلين أوَّلًا في فرعَين، الحسن والقبح، ثم إبطال الغرض والعلة والقول بالصلاح والأصلح ثانيًا.[٢٦] كما تظهر بعد مسائل أفعال الشعور الداخلية مثل

[٢٢] الإنصاف، ص٤٤–٤٧.

[٢٣] الإنصاف، ص١٤٣–١٦٨.

[٢٤] الأصول، ص٨٢–٨٣.

[٢٥] النهاية، ص٥٤–٨٩.

[٢٦] النهاية، ص٣٧٠–٣٩٦، ص٣٩٧–٤١٦.

التوفيق والخذلان، والشرح والختم والطبع والأصل والرزق مختلطة ببعض الأسماء مثل الشكر. ولأول مرة تظهر مسألة العدل مستقلة بعد الذات والصفات والأسماء، وتشمل خلق الأفعال وموضوعاتٍ أخرى مثل الهداية والضلال والآجال والأرزاق وهي أدخل في موضوعات الصلاح والأصلح. بل إن موضوع خلق الأفعال لا يأخذ إلا الثلث ويأخذ موضوع الصلاح والأصلح الثلثين.[٢٧] وتظهر مسائل أفعال الشعور الداخلية في صفة الإرادة وأنها تعم سائر المحدثات ومتعلقة بجميع الكائنات. ثم تظهر الأفعال الخارجية في نظرية الكسب في بابٍ خاص وهو القدر ثم في بابٍ خاصٍّ آخر من الاستطاعة لإثبات الفعل وإنكار التوليد، أي إنكار تقدم الاستطاعة على الفعل وبقائها بعد الفعل، ثم ظهور مسألة الحسن والقبح في باب العدل والتجوير.[٢٨] ويظهر باب خلق الأعمال مُضافًا إليه بابٌ آخر في الاستطاعة وحكمها منفصلَين عن باب التعديل والتجوير.[٢٩] وعندما تعرض العقائد في مسائل متفرقة دون بناءٍ نظري يظهر العدل أوَّلًا في خلق الأفعال ثم في الحسن والقبح.[٣٠] وقد لا يذكر مبحث الأفعال وتذكر بدله مباحث الجبر والقدر، ثم تبدأ المسائل الأولى في خلق الأفعال والمسائل الثانية في الحسن والقبح.[٣١]

وفي العقائد المتأخرة يأتي العدل بعد التوحيد دون فصل بينهما كما كان الحال في بداية علم أصول الدين. وتظهر مسائل خلق الأفعال والاستطاعة والتوليد ثم الآجال والأرزاق والأصلح.[٣٢] وفي بعض العقائد المتأخرة يختفي مبحث العدل كليةً وينتهي بالرضا بالقضاء والقدر.[٣٣] ويظهر العدل كملحق للتوحيد كما كان في البداية.[٣٤] يختفي العدل كليةً وتنحصر العقائد في الإلهيات والسمعيات أي في التوحيد والنبوة.[٣٥] وفي بعض الحركات

---

[٢٧] الأصول، ص١٣٠–١٥٢.

[٢٨] اللمع، ص٣٣–١٢٢.

[٢٩] الإرشاد، ص١٨٨–٢٥٦.

[٣٠] المسائل، ص٣٧٣–٣٧٨.

[٣١] المعالم، ص٧٢–٩٠؛ الطوالع، ص١٨٩–١٩٨؛ المواقف، ص٣٣١–٣٣٤؛ التحقيق، ص١٠٦–١٥٢؛ الرسالة، ص٥٩–٨٤.

[٣٢] النسفية، ص٩٦–١١٢.

[٣٣] العقيدة، ص٣.

[٣٤] الحصون، ص٢٩–٣٢.

[٣٥] المسائل، ص١٤٠–١٥٠.

الإصلاحية الحديثة يتحول التوحيد من النظر إلى العمل وبالتالي تختفي مسائل خلق الأفعال لأنها تكون مناط التوحيد.[٣٦] ولكن تظل مسألة الإيمان بالقضاء والقدر موضع الدفاع،[٣٧] وكأن حل مسألة التوحيد كامن في العدل، وهو اللقاء الصحيح العضوي بين الأصلَين. ويظل الإشكال في أفعال الشعور الداخلية، هل هي أدخل في خلق الأفعال أم في الحسن والقبح العقليَّين، أم أنه يصعب التفرقة بينهما لأنها تدخل في أصلٍ واحد وهو العدل أوَّلًا لأنها حلقة اتصال بين خلق الأفعال والحسن والقبح العقليين؟[٣٨] ففي العقائد المتقدمة يصعب الفصل بين حرية الأفعال والتعديل والتجوير، ومع ذلك يدخل التوفيق والضلال والهدى في خلق الأفعال أكثر من دخوله في العدل.[٣٩] وفي العقائد المتأخرة يظهر مستوى الإرادة لأفعال الشعور الداخلية، ثم ينفي الحسن والقبح والواجبات العقلية ويصبح التوحيد هو الموضوع الأساسي في العدل.[٤٠] وقد تظهر كثيرٌ من مسائل العدل في إثبات الخلق ورفض استقلال الطبيعة، وكذلك في مساق ذكر صفتَي القدرة والإرادة وشمولهما، ولا يظهر في الجواز إلا الصلاح والأصلح.[٤١] ويظل التذبذب قائمًا بين وضعها في خلق الأفعال وبالتالي تكون أقرب إلى حرية الإنسان وبين الحسن والقبح العقليين، فهي إذن أقرب إلى تنزيه الله عن فعل البشر. يدخل الموضوع عند الأشاعرة في الجبر والقدرة والاستطاعة، أي في التوحيد، ويدخل عند المعتزلة في الحسن والقبح، أي في العدل، نظرًا لإنكار الأشاعرة الحسن والقبح العقليين، وبالتالي العدل كله كأصل مستقل. والحقيقة أن أفعال الشعور الداخلية أقرب إلى الحسن والقبح وتنزيه الله عن القبائح وباقي مسائل العدل مثل الصلاح واللطف. فمسألة التوفيق والخذلان والهداية والضلال والعون والتيسير والعصمة والطبع والختم كلها أفعال شعور داخلية، تجتمع فيها حرية الأفعال والحسن والقبح والصلاح واللطف. ولما كان الصلاح واللطف تعبيرًا عن إرادة الله في الواجبات الإلهية، فإنها تكون أقرب إلى حرية الأفعال التي

---

[٣٦] التوحيد إفراد الخالق بالعبادة ذاتًا وصفات وأفعالًا. قال ابن القيم في مدارج السالكين «التوحيد نوعان» نوع في العلم والاعتقاد ونوع في الإرادة والقصد. ويُسَمَّى الأوَّل التوحيد العلمي، والثاني التوحيد القصدي الإرادي، لتعلق الأوَّل بالإخبار والمعرفة والثاني بالقصد والإرادة (الكتاب، ص٢).

[٣٧] الكتاب، ص١٢، ص١١٠–١١٣، ص١٣٧–١٥٦.

[٣٨] وتبدو وكأنها جزء من الصلاح والأصلح عند البغدادي في أصول الدين (الأصول، ص١٣٠–١٥٢).

[٣٩] الفصل، ج١، ص١٨–١٧٢، ص٧٢–١٣٧.

[٤٠] العضدية، ج٢، ص١٨١–٢١٧.

[٤١] الخريدة، ص٢٣–٤٤؛ الجوهرة، ص١١–١٥؛ الوسيلة، ص٣٥–٤٤.

موضوعها تقابل الإرادتَين الإلهية والإنسانية وفي الوقت نفسه رعاية الصلاح والإصلاح وإدراك الإنسان وإرادته الحرة. أمَّا مسألة الاستثناء في الإيمان ومسائل الآجال والأرزاق والأسعار، فإنها أيضًا بين خلق الأفعال وبين الحسن والقبح العقليين ورعاية الأصلح. وقد تدخل أفعال الشعور الداخلية في موضوع النظر والعمل، أي الأسماء والأحكام نظرًا لأنه يتعرض للجانب النظري في العمل وهو الإيمان. ولكن الإيمان هنا ليس في علاقته بالعمل، بل في علاقته كفعل للإيمان وبخلق الأفعال بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية. ولما كان موضوع النظر والعمل من السمعيات، فإن البعض قد آثر اعتبار أفعال الشعور الداخلية أمورًا زائدةً لا تدخل ضمن العقليات، أي التوحيد والعدل، وأقرب إلى السمعيات وعلى أكثر تقدير نقطة انتقال من العقليات إلى السمعيات، حيث تندر فيها العقليات إلى أقل درجة وتكثر فيها السمعيات إلى أقصى درجة.[٤٢]

(٣) بناء الموضوع

الموضوع هو خلق الأفعال. وهي التسمية القديمة التي تتسق مع نظرية الأفعال دفاعًا عن إرادة الله المطلقة ضد إرادة الإنسان وحرية اختياره كوليدٍ جديد يوأد في المهد (الأشاعرة). ولكن التسمية قد تعني أيضًا خلق الأفعال من جانب الإنسان (المعتزلة) تأكيدًا على حرية الإرادة. وقد استعمل المحدَثون مِنَّا من مؤلفي الكتب المقررة تسمية الجبر والاختيار إمَّا تحت أثر الغرب أو خضوعًا للفكر الشائع. وهي تسمية تُظهر الصراع بين وجهتَي النظر واعتبار أن الكسب هو الحل الوسط بين الحلَّين المتعارضَين ويجعلونه أقرب إلى الاختيار منه إلى الجبر لو كان المؤلف عاقلًا أو إلى الجبر منه إلى الاختيار لو كان المؤلف تقليديًّا ناقلًا.

والتعبير القديم «خلق الأفعال» تعبيرٌ محايد، لا يوحي بنقل القدماء ولا بتحديث المعاصرين، ولكن الخلاف في التفسير حول خلق من؟ يجعله البعض من جانب المؤلَّه مثل كل شيء، ويجعله البعض الآخر من جانب الإنسان. وفي هذه الحالة يكون الإنسان صاحب أفعاله. أمَّا تعبير «الجبر والاختيار» فهو مقابلةٌ حديثة تضم لفظًا قديمًا هو الجبر ولفظًا

[٤٢] في البحث في أمور صرح بها القرآن وانعقد عليها الإجماع وهم يُؤَوِّلونها؛ الطبع والختم والأكنة والتوفيق والهداية والأجل والرزق والأسعار (المواقف، ص٣١٩–٣٢٠).

حديثًا هو الاختيار. ولكن الاختيار لا يعبر عن خلق الأفعال خاصةً إذا تم بالطبع. كما أنه يوحي بفعل خارجي محض كأن الفعل يتم عن طريق مقارنة عقلية بين الدوافع وحسابات رياضية بينها ثم اختيار أحدها وكأن الحياة لا تختار بنفسها حسب الدافع الأقوى. ولما كانت «الحرية» لفظًا معاصرًا يعبر عن وجدان الأمة كما يعبر عن مضمون المشكلة القديمة، خلق الأفعال، أصبح الإنسان خالقًا للأفعال يعني أن الإنسان حر. لم يصبح الموضوع «مشكلة الحرية» لأن الحرية ليست مشكلة بل هي أمرٌ واقع وتجربة يشهد بها الوجدان وصريح العقل؛ حينئذٍ يصبح موضوع خلق الأفعال إثباتًا للإنسان الحر. وعنوان خلق الأفعال مثير للذهن مثل حرية الأفعال. فالخلق يوحي بالإبداع والجدة والمسئولية، مثل الحرية تمامًا، بل إنه أكثر ميتافيزيقية نظرًا لارتباط الحرية بأبعادها السياسية والاجتماعية. وهو لفظ أكثر أصالةً مرتبط بالتراث وليس شائعًا في ثقافتنا المعاصرة الناقلة عن الغرب. واستعمال لفظ الخلق بمعنى الحرية استرداد للمفهوم من الله إلى الإنسان واستعادة للحقوق الضائعة. كان يمكن إطلاق تعبير «الإنسان الفاعل» بعد «الإنسان الكامل» وقبل «الإنسان العاقل» إبقاءً على وحدة التعبير وتجانسه، خاصةً وأن الفعل لفظٌ قديم. ولكن خوفًا من إمكان اللبس بين «الإنسان الفاعل» الذي يمارس حريته بطبعه «والإنسان العامل» الذي يحقق النظر في العمل وهو أحد موضوعات السمعيات،[٤٣] بقي «خلق الأفعال» أنسب التسميات لأنه بالرغم من قِدَمه إلا أنه ليس به عيوب القديم.[٤٤] أمَّا «الإنسان الحر» فهو تعبيرٌ خطابي خارج عن منطق البرهان.

ويمكن تحديد بناء الموضوع تاريخيًّا أو نظريًّا أو وصفيًّا. فمن الناحية التاريخية بدأت النظريات حول الأفعال أوَّلًا بالجبر ثم حدث رد الفعل ثانيًا بإثبات الاختيار وأن

---

[٤٣] انظر الفصل الحادي عشر: النظر والعمل.

[٤٤] «التراث والتجديد»، موقفنا من التراث القديم، رابعًا: طرق التجديد، (١) منطق التجديد اللغوي، (أ) قصور اللغة التقليدية، ص١٢٧–١٣٥. «وهو لفظ المعتزلة في قولهم بأن العبد خالق أفعاله. وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجِد المختَرِع ونحو ذلك. ومن رأي الجبائي وأتباعه أنه يعني الكل واحد وهو المخرج من العدم إلى الوجود، وتجاسروا على إطلاق لفظ الخالق» (شرح التفتازاني، ص١٩٦).

الإنسان خالق أفعاله. وأخيرًا جاءت نظرية الكسب كمحاولة للتوفيق بين الجبر والاختيار.[٤٥] هذا هو الجدل التاريخي السائد في معظم موضوعات علم الكلام من الفعل إلى رد الفعل ثم إلى المركَّب من الفعل وردَّ الفعل. حدث هذا في التوحيد، في التشبيه ثم التنزيه ثم إثبات الصفات بلا كيف. ولكن من الناحية النظرية الخالصة بدءًا من النظريات غير المؤسسة إلى النظرية المؤسسة يبدأ الجبر باعتباره أقل النظريات الثلاث تأسيسًا ثم يتلوه الكسب باعتباره أيضًا أقل النظريات الثلاث تأسيسًا، ثم يأتي في النهاية خلق الأفعال باعتباره أكثر النظريات تأسيسًا. ويرتب القدماء المذاهب طبقًا لرأيهم الخاص ابتداءً من الكسب ثم الجبر ثم خلق الأفعال بما يدلُّ على أن الجبر أقرب إلى الكسب وأن خلق الأفعال أبعد منه.[٤٦] ولكن من الناحية الوصفية الصرفة تبدأ نظرية الجبر التي يسهل رفضها بتحليل تجارب الإنسان الحية للفعل. تتلوها نظرية الكسب التي تظل في إطار الجبر وتنشأ بدافعها الأوَّل وهو الدفاع عن حق الله والاعتراف بحق الإنسان، ولكن من أجل الدفاع عن حق الله. وأخيرًا يأتي خلق الأفعال باعتباره أقرب النظريات إلى التجارب البشرية، بداهتها وصراحتها وطبقًا لمقتضيات العقل والمسئولية. وهذا الوصف يجعل طرفَي النقيض أوَّلًا وثالثًا، والتوسط ثانيًا، وهو معارض للجدل التاريخي الذي يبدأ بالجبر ثم بخلق الأفعال ثم بالكسب. ثم تظهر هذه النظريات الثلاث في أفعال الشعور الداخلية ثم الهداية والضلال، والتوفيق والخذلان، والإيمان والكفر، ثم في أفعال الشعور العامة كالحركة والسكون والقيام والقعود، أي في الحركات والسكنات الإرادية التي تشارك فيها الأعضاء وهي أفعال الجوارح التي عناها القدماء في تحليلهم للأفعال والتي منها خرجت النظريات الثلاث، ثم في أفعال الشعور الخارجية في الطبيعة التي تظهر فيها قضية التوليد

---

[٤٥] يمثل الفعل الأوَّل جهم بن صفوان، ورد الفعل الثاني المعتزلة. يشارك المعتزلة جهم في نفي الصفات، وكلهم يختلفون عنه في خلق الأفعال، وكأن نفي الصفات لا يؤدي بالضرورة إلى إثبات الأفعال وأن إثبات الصفات لا يؤدي بالضرورة إلى الجبر أو الكسب بدليل أن جهم يقول بنفي الصفات وبالجبر في الأفعال.

[٤٦] أفعال العباد وبيان المذاهب فيها. في هذه المسألة ثلاثة مذاهب: (أ) مذهب أهل السنة وهو أنه ليس للعبد في أفعاله الاختيارية إلا الكسب، فليس مجبورًا كما تقول الجبرية وليس خالقًا لها كما تقول المعتزلة. (ب) مذهب الجبرية وهو أن العبد ليس له كسب بل هو مجبور أي مقهور كالريشة المطلقة في الهواء تُقلِّبها الرياح كيف شاءت. (ج) مذهب المعتزلة وهو أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه، ولقولهم بقدرة خلقها الله فيه لم يكفروا على الأصح. فالجبرية أفرطوا، والمعتزلة فرَّطوا وتوسَّط أهل السنة، وخير الأمور أوسطها (التحفة، ص٨).

واعتباره نتيجةً ثانية للأفعال في الخارج وليس إلى الداخل، استمرارًا للأفعال في الطبيعة سواء في الحركة أو السكون أو الاعتماد والأكوان أو التأليف والتحليل أو في آثار الأفعال المعنوية كالسنن والتقاليد وأثرها في الأجيال التالية وهو ما لم يفصل فيه القدماء لتركيزهم على أفعال الشعور في الطبيعة وحدها. وهذا الترتيب يبدأ من الداخل إلى الخارج، واصفًا أفعال الشعور من العمق إلى السطح، ومن الباطن إلى الظاهر؛ ومِنْ ثَمَّ يكون بناء الموضوع رباعيًّا: أفعال الشعور الداخلية، أفعال الشعور الخارجية، أفعال الشعور في الطبيعة، أفعال الوعي الفردي والاجتماعي.

ثانيًا: أفعال الشعور الداخلية

الأفعال نوعان: أفعال الشعور وأفعال البدن، الأفعال الداخلية والأفعال الخارجية. وقد سمى القدماء أفعال الشعور أفعال القلب، وأفعال البدن أفعال الجوارح. والقلب ليس آلةً عضوية، بل يشير إلى حياة الشعور الداخلية، وهي أفعال لا محل لها، على عكس الجوارح التي في محل سواء في الآلة، اليد أو الرجل أو الرأس، أو في محل الفعل. وبالتالي ارتبطت أفعال الجوارح بالاعتمادات والأكوان والمماسات والحركات والسكنات وكل ما يتعلق بتوليد الأفعال.[1]

[1] جملة مقدورات العباد لا تخرج عن طريقَين: (أ) أفعال القلوب سواء كان الفاعل له أحدنا أو الله، والقلب ليس آلة وإلا كان يصح من الله إيجاد الأفعال في غير القلوب، وهو ممتنع. كل أفعال الحر يقدر عليها وقد لا يقدر. وأفعال القلوب نحو الإرادات والكراهات والاعتقادات والظن والنظر والغم والسرور والندم والخوف والخشية والتمني. (ب) أفعال الجوارح، ويصح مِنَّا فعلها مما يوجد في المحل من فعل الله ثم لا يصبح من أفعال الجوارح (المحيط، ص٣٥٠). وفرَّق أبو الهذيل بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح، وقال: لا يجوز وجود أفعال القلوب من الفاعل مع قدرته عليه ولا مع موته، وأجاز وجود أفعال الجوارح من الفاعل مِنًّا بعد موته وبعد عدم قدرته إن كان حيًّا لم يمت. وزعم أن الميت والعاجز يجوز أن يكونا فاعلَين لأفعال الجوارح بالقدرة التي كانت موجودة قبل الموت والعجز (الملل، ج١، ص٧٧).

(١) هل أفعال الشعور الداخلية أفعالٌ جبرية؟

وأفعال الشعور أفعال مثل أفعال الجوارح، تنطبق عليها مقولات خلق الأفعال مثل الحركة والجبر.[٢] وأول إيهام بالجبر إنما يأتي من إثبات الصفات والأسماء، خاصةً صفات الفعل وأسماء الفعل المؤثرة في العالم مثل الإرادة والمشيئة والأمر والقدرة والخلق والإذن والتكليف والعلم والسخط والغضب. وما دام الأمر وضع على هذا النحو فمن الطبيعي ألا تكون هناك حرية أفعال على الإطلاق، سواء أفعال الشعور الداخلية أو أفعال الشعور الخارجية. ومن الطبيعي أن يحدث ذلك ما دامت هناك صفاتٌ مطلقة لا يقوى الإنسان أمامها شيئًا، وما دام الإنسان قد وُضع في مقابل الله من أجل معرفة أيهما أقدر! وكأن الحرية تتمثل في علاقة فعل الإنسان وإرادة الله وقدرته وعلمه، وليس بعلاقة فعل الإنسان في العالم، وتحقق إرادته في موقف. وقد نشأ الطرف الآخر متعاليًا؛ نظرًا لاغتراب الإنسان عن عالمه وإسقاطه العالم من الحساب وإيجاده بديلًا آخر خارج العالم، فترك العالم إلى الله كما يترك الدنيا إلى الآخرة، يعيش خارج الدنيا، ويعيش في الآخرة قبل الأوان، يضع الدنيا آخر الزمان، ويحضر الآخرة أول الزمان، ويعيش مع الله قبل تحقيق الرسالة، وهو لم يفعل بعدُ ولم يستحق شيئًا. يأخذ النتيجة بلا مقدمات، ويحصل على الثمرة بلا جهد، فتأتي غير ناضجة، مرة المذاق. إن إثبات صفات وأفعالٍ زائدة على الذات يعطي للذات فاعليةً مطلقة في العالم، تبدو لها من خلال الصفات والأفعال في مسار الطبيعة والفعل الإنساني. ومِن ثَمَّ لا يكون الفعل الإنساني حرًّا لأنه خاضع إلى حرية أكبر تتدخَّل في مساره وفي مسار الطبيعة على حدٍّ سواء.[٣] وإثبات قِدَم الصفات يقضي أيضًا على خلق الأفعال لأنه لا يمكن

[٢] المراد بالأفعال ما يُسَمَّى فعلًا لغةً؛ إذ الكفر عدم الإيمان، والعصيان عدم الانقياد فهما أمران عدميان (حاشية الإسفراييني، ص٩٦).

[٣] عند أهل السنة الله خالق لأفعال العباد كلها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان، وهي كلها بإرادته ومشيئته وحكمه وقضائه وتقديره (النسفية، ص٩٦–١١٢). ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، والكفر والمعاصي بخلقه وإرادته ولا يرضاه، غنيٌّ لا يحتاج إلى شيء، لا حاكم عليه (العضدية، ج٢، ص١٨١–٢١٧). وعند ضرار بن عمر، إرادة الله على ضربَين، إرادة هي المراد، وإرادة هي الأمر بالفعل. وإرادته لفعل الخلق هي فعل الخلق، وإرادته لفعل العباد هي خلق فعل العباد، وخلق فعل العباد هو فعل العباد لأن خلق الشيء هو الشيء (مقالات، ج٢، ص١٧٨). وقد أثبت ضرار بن عمر ومحمد بن عيسى (برغوت) وبشر المريسي والنجار كون الله مريدًا أنه لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر وإيمان وكفر وطاعة ومعصية (الملل، ج١، ص١٣٣).

أن يخرج فعلٌ حر حادث من إرادة مطلقةٍ قديمة.[٤] قِدَم الصفات يستلزم قِدَم الأفعال مما يؤدي إلى نفي الحرية والاختيار، سواء كان ذلك في العلم أو القدرة أو الإرادة، وهي الصفات الثلاث الأكثر تدميرًا لحرية الأفعال على عكس الحياة والسمع والبصر والكلام لما كان السمع والبصر تعبيرًا عن العلم ووسائل له، والحياة شرطهما، والكلام إعلان عنهما. والحياة لا تشعر بها، والكلام شخصناه في القرآن ومنعناه عن أنفسنا فجعلنا اللهَ متكلمًا وأنفسنا بكمًا. وتتعلق الصفات الانفعالية أيضًا بالإرادة القديمة وبالتالي فإن أفعال الإرادة من رضا وغضب وسخط … إلخ هي أيضًا أفعالٌ قديمة. إن إثبات قِدَم الإرادة يؤدي إلى نفي الحرية الإنسانية، كما أن نفي قِدَمها يؤدي بالضرورة إلى إثبات الحرية الإنسانية. ومعظم الحجج التي تقدَّم لإثبات قِدَم الإرادة إنما تكشف في الحقيقة عن الرغبة في تأكيد عواطف التأليه ووضعها على مستوى الكمال والإطلاق. وإذا كانت صفةٌ واحدةٌ قديمة مثل العلم فلا بد أن تكون باقي الصفات كذلك؛ لأن خلق الإرادة يوجب حدوث العلم وتغيره، وكأن النسق الذهني لصفات الله له الأولوية على حرية أفعال الإنسان.[٥]

---

[٤] ثم الإرادة عند أهل السنة أزلية. وإنما يتصف بالسفه ونقيضه الحادث المبتدأ والذي يُحقِّق ذلك أن من تكسَّب علمًا بالفواحش وفجور من غير حاجة ماسة إليه فذلك سفه منه (الإرشاد، ص٢٤٩). وأنه لم يزل مريدًا وشائيًّا ومحبًّا ومبغضًا وراضيًا وساخطًا ومواليًا ومعاديًّا ورحيمًا ورحمانًا ولأن جميع هذه الصفات راجعة إلى إرادته في عباده ومشيئته لا إلى غضب يغيره ورضا يسكنه طبعًا له وحنق وغيظ يلحقه وحقد يجده إذ كان متعاليًا عن الميل والنفور (الإنصاف، ص٢٤). وأنه راضٍ في أزله ممن علم أنه بالإيمان يختم عمله ويوافي به وغضبان على من علم أنه بالكفر يختم عمله ويكون عاقبة أمره (الإنصاف، ص٢٤). وقال أصحابنا بأن إرادته صفةٌ أزلية قائمة بذاته (الأصول، ص١٠٢). وزعم النجار أن الله لم يزل مريدًا لنفسه كما زعم أنه لم يزل عالمًا قادرًا حيًّا لنفسه.

[٥] عند أهل السنة الإرادة صفة لذاته غير مخلوقة لا على ما يقول القدرية (الإنصاف، ص٢٦). وهي المشيئة والاختيار (الفِرَق، ص٣٣٦). ويقدم الأشعري الحجج الآتية لإثبات إرادة الله القديمة: (١) الإرادة المخلوقة يلحقها النقصان. (٢) الإرادة المخلوقة تعني أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن، وأكثر ما شاء الله ألا يكون كان. (٣) إذا كانت مخلوقة يكون إبليس أقوى من الله. (٤) الذي يريد أَولى بالألوهية من الذي لا يريد. (٥) وجود أفعال شاء الله أم أبى نقص في الله. (٦) إذا كانت أفعال العباد تُسخِطه وتُغضِبه تكون قاهرة. (٧) كيف لا يكون الله فعَّالًا لما يريد إلا إذا كان ناقصًا؟ (٨) فعل ما لم يعلم وصف بالجهل وعلم ما لا يفعل وصف بالعجز. (٩) الله خالق كل شيء حتى الأفعال. (١٠) لا اكتساب في أفعال العباد، لا يريد إلا الله. (١١) العلم والإرادة مطلقان ومتحدان. (١٢) الإرادة قديمة، ولكن الله لم يرد شيئًا من المعاصي (الإبانة، ص٤٤–٤٩). وتخالف الإباضيةُ (الخوارجُ) المعتزلةَ في التوحيد في الإرادة فقط لأنهم يزعمون أن

(١-١) إثبات صفات العلم والقدرة والإرادة

وأهم الصفات التي يُتذرَّع بها لإثبات الجبر هي صفات العلم والقدرة والإرادة مع الشيئية. والجبر نتيجة لإثبات صفتَي العلم والقدرة، خاصةً لما كانتا هما الصفتان الشاملتان، وإلا فجاز انقلاب علمه جهلًا وقدرته عجزًا، وكأن فعل الإنسان الحر مجهول من الله ومعجز له! ينشأ الجبر في الأفعال من تصور علم الله المسبق بكل ما يحدث في الكون نتيجة لإثبات صفة العلم وقِدَمها وشمولها؛ لذلك كان نفي الصفات وإثبات حدوثها إثباتًا لحرية الأفعال.[٦] والحقيقة أن شمول العلم الإلهي حق وإلا كان الإنسان جاهلًا، وأسبقيته دليل على وجود

الله لم يزل مريدًا لمعلوماته التي تكون ولمعلوماته التي لا تكون. والمعتزلة إلا بشرًا ينكرون ذلك (مقالات، ج١، ص١٨٩). وعند إحدى فرق الزيدية لم يزل الله مريدًا ولم يزل كارهًا للمعاصي، ولأن يُعصى ولم يزل راضيًا ولم يزل ساخطًا، سخطه على الكافرين رضاه بتعذيبهم، ورضاه بتعذيبهم سخطه عليهم، ورضاه عن المؤمنين سخطه أن يعذبهم، وسخطه أن يعذبهم ورضاه أن يغفر لهم (مقالات، ج١، ص١٣٨). لذلك يجعل البعض الإرادة ليست سابقة على الفعل. إذا كانت طاعة فإنه أرادة وإن كانت معصية فهو كاره لها (مقالات، ج١، ص١١٠-١١١).

[٦] إذا كان الله علم أن الكفر يكون وأراد ألا يكون ما علم على خلاف ما علم، وإذا لم يجز ذلك فقد أراد أن يكون ما علم كما علم (الإبانة، ص٤٦-٤٩). في نفوذ مشيئة الله في مراداته. أجمع أصحابنا على نفوذ مشيئة الله في مراداته على حسب علمه به. فما علم منه حدوثه خيرًا كان أو شرًّا. وما علم أنه لا يكون أراد ألا يكون. وكل كونه فهو كائن في الوقت الذي أراد حدوثه فيه على الوجه الذي أراد كونه عليه. وكل ما لم يرد كونه فلا يكون سواء أمر به أو لم يأمر به (الأصول، ص١٤٥-١٤٦). وندين أن الله يعلم ما العباد عاملون، وإلى ما هم صائرون، وما كان وما يكون، وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون (الإبانة، ص١٢). والرب عالم بجميع المعلومات خيرها وشرها، ولا يتصف في كونه عالمًا بما يتصف به من تكسُّب العلم مِنَّا (الإرشاد، ص١٤٩). الحوادث كلها تقع مرادة الله نفعها وضرها، خيرها وشرها. وإذا دللنا على أن الرب خالق لجميع الحوادث فيترتَّب على ذلك أنه مريد لما خلق قاصدًا إلى إبداع ما اخترع (لمع الأدلة، ص٩٧-٩٩). إنه علم من الكفار أنهم يموتون على الكفار، وأنه مانع لهم من الإيمان، وأن هذا يمنعه عن إرادته فثبت أنه لا يريد الإيمان من الكافر (المحصل، ص١٤٤-١٤٥؛ المعالم، ص٨٨-٩٠). علم من الكافر أنه لا يؤمن (المواقف، ص٣٢٠-٣٢٣). وعند الأشعري الخروج من علم الله جريمة (الإبانة، ص٥٣). عند أهل السنة إرادته نافذة على جميع مراداته على حسب علمه بها فما علم كونه أراد كونه في الوقت الذي علم أنه يكون فيه، وما علم أنه لا يكون أراد ألا يكون، ولا يحدث في العالم شيء إلا بإرادته، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن على خلاف القدرية البصرية، وقولهم إن الله قد شاء ما لم يكن وكان ما لم يشأ، أي أنه مقهور مكرَه على حدوث ما كره حدوثه (الفِرَق، ص٣٣٦). وعند الإباضية أن الله لم يزل مريدًا لما علم أنه يكون أن يكون ولما علم أنه لا يكون ألا يكون، وأنه مريد لما علم من طاعات العباد ومعاصيهم

العلم القبلي وهو أحد مقولات العلم الإنساني. وأن إثبات الفعل الحر لا يعني إثبات الجهل في العلم، بل يعني إثبات العلم التجريبي المتغير تحقيقًا للعلم في التجربة وقياسه عليها. علم الله في أحد جوانبه، خاصةً فيما يتعلق بالشرائع والتكاليف، علمٌ تجريبي معدل بعدي وهو ما أثبته أيضًا علم أصول الفقه. إن أسبقية العلم لا تعني نفي حرية أفعال الشعور، فالعلم النظري شيء والواقع العملي شيءٌ آخر. وإن من الحكمة التضحية بفعالية العلم ووقوعه من الله عن التضحية بحرية الأفعال الاختيارية من الإنسان. فالأولى لن تنال من الله في شيء، في حين أن الثانية تمنع الإنسان من التكليف. العلم حقٌّ نظري، ولكن حرية الأفعال حقٌّ عملي.

وينشأ الإيهام بالجبر من جعل الله قادرًا على كل ممكن ومِنْ ثَمَّ يكون الجبر نتيجة لنظرية الجائز والممكن والمستحيل. والحقيقة أن هناك فرقًا بين الجواز العقلي والإمكان الفعلي. إذ إن الفعل لا يقدر على كل شيء ممكن في العقل. إن الجواز العقلي ليس مطلقًا فإمكانيات العقل ليست افتراضًا عشوائيًّا بل إمكانيات قصدية محكومة بإمكانية التحقق، وإلا كانت نظرياتٍ مجردة لا واقع لها ولا تتحول إلى واقع. وبالتالي فإن قلب المستحيل واجبًا والواجب مستحيلًا افتراضٌ خاطئ؛ لأن أحكام العقل ليست عشوائية، بل هي إراديةٌ قصديةٌ حكيمة.[7]

ولكن الصفة الغالبة في تحليل ذرائع الجبر هي صفة الإرادة. الإرادة شاملة، مطلقة وواحدة لا يندُّ عنها شيء؛ وبالتالي انضوت جميع الأفعال الإنسانية تحتها. وتظهر في

لا بأن أحب ذلك ولكن بمعنى أنه ليس بآبٍ عنه ولا بمكره عليه (مقالات، ج١، ص١٧٤). أنه عالم من يموت على الكفر عدم إيمانه فامتنع وجود الإيمان وإلا انقلب علمه جهلًا (المطالع، ص١٩٣).

[7] كن ويكون أولى بصفة الاقتدار (اللمع، ص٤٧–٥٧). ونسألهم فنقول لهم: أخبرونا كان الله قادرًا على منع الكافرين من الكفر والفاسق من الفسق، وعلى منع من شتمه من النطق به ومن إمراره على خاطره، وعلى المنع من قتل من أنبياء، أم كان عاجزًا عن المنع من ذلك؟ (الفصل، ج١، ص١٠٥). يُقال للقدرية: هل يجوز أن يعلم الله عباده شيئًا لا يعلمه؟ فإن قالوا: لا يعلم الله عباده شيئًا إلا وهو به عالم. قيل لهم: فكذلك لا يقدرهم على شيء إلا وهو عليه قادر، فلا بد من الإجابة إلى ذلك فيه. فيُقال لهم: فإن أقدرهم على الكفر فهو قادر على أن يخلق الكفر لهم. وإذا قدر على خلق الكفر لهم فلم تُثبتون خلق كفرهم فاسدًا متناقضًا باطلًا؟ وإذا كان الكفر مما أراد فقد فعله وقدره (الإبانة، ص٤٩). ومن زعم أن العباد يفعلون ويقدرون ما لم يقدر الله ويقدرون ما لم يقدر عليه، فقد جعل لهم من السلطان والقدرة والتمكن ما لم يجعله للرحمن (الإبانة، ص٦٥؛ وأيضًا شرح التفتازاني، ص١٠١؛ حاشية الخيالي، ص١٠١–١٠٢؛

البسملات الإرادة الشاملة، وتثبت على حساب الحرية الإنسانية، كما تعقد لها أبوابٌ خاصة في نهاية الصفات وكأن المقدمات هي النتائج، وكأن الأحكام المسبقة هو المطلوب إثباته.[٨] والإرادة شاملة في الحال وفي المآل، العبرة بالنهاية وليست بالبداية، والمحكُّ هو المصير وليس فعلًا واحدًا. الإرادة هي المشيئة والاختيار والرضا والمحبة ... إلخ، وهي صفاتٌ أخرى دائمة لا تتغير بتغير الأفعال. والحقيقة أن هذا يدل على الظلم لأن أفعال العباد متغيرة وليس لها ثابت بدليل التوبة والأفعال المتجمدة؛ لذلك كانت العبرة فيها بالأفعال الختامية، بالتجارب وحصيلتها النهائية، أي بتجربة العمر كله ورصيد الإنسان النهائي. وإذا كانت الإرادة مطلقة وإلا وقع فيها النقص من وهن وضعف وتقصير عند بلوغ المراد فكأن حرية أفعال العباد تنال من إرادة الله المطلقة وشمولها وتصيبها بالسهو والغفلة أو الضعف والوهن والعجز والتقصير، وهو تصوُّر غير كامل للإرادة الإلهية، وكأن إرادة الإنسان أقوى من إرادة الله والمسير لها والمسبب لأحداثها،[٩] وجعل القضية من الغالب ومن المغلوب في تحقيق

حاشية الإسفراييني، ص١٠١). وكل ما قضى العقل بجواز إمكان حدوثه فالرب موصوف بالاختيار عليه، ولو فرض إحداثه إياه لما كان ممتنعًا ولكان مسوغًا في العقل (النظامية، ص٢٥).

وجائز بفضله وعدله ترك لكل ممكن كفعله

(العقيدة، ص١١)

والجائز في حقه تعالى فعل كل ممكن أو تركه. والدليل على ذلك أنه لو وجب عليه فعل شيء أو تركه لصار الجائز واجبًا ومستحيلًا، وهو مُحال (الباجوري، ص١٠).

[٨] نفذت فيه إرادته (الإبانة، ص٤). مذهب أهل الحق أن الباري مريد على الحقيقة وليس معنى كونه مريدًا إلا قيام إرادته بذاته (الغاية، ص٥٢). الله مريد على الحقيقة لجميع الحوادث والمرادات، فالحوادث كلها تقع مرادة لله وأنه لا يتصور أو يوجد في الدنيا والآخرة شيء لم يرده من نفع ورزق وأجل وطاعة ومعصية، والدليل أنه خالق لها قاضٍ ومخترع.

[٩] في أن الله مريد لجميع الكائنات لوجوه، لو حصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله لكان العبد مغلوبًا والعبد غالبًا، وهو محال (المعالم، ص٨٨–٩٠؛ المحصل، ص١٤٤–١٤٥). في أنه سبحانه مريد لجميع الكائنات من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان والخير والشر والنفع والضر، وكل ذلك بقضاء الله وقدره (المسائل، ص٣٧٥–٣٧٦). اعلم أنه لا يجري في العالم إلا ما يريده الله، وأنه لا يؤمن ولا يكفر كافر إلا بإرادة الله، ولا يخرج مراده كما لا يخرج مقدور عن قدرته، لا يتحرك متحرك ولا يسكن ساكن ولا يطيع طائع، ولا يعصي عاصٍ من أعلى العلى إلى ما تحت الثرى إلا بإرادة الله وقضائه ومشيئته (الإنصاف، ص١٥٧–١٥٩). إنه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون. هذا هو مذهب أهل

مراد الإنسان أم الله. ليست القضية معركة بين الله والإنسان؛ مَن الغالب فيها ومَن الذي يتم مراده دون الآخر؟ فليس شرفًا لله أن يدخل في معركة مع الإنسان، كما أن علاقة الإنسان بالله ليست علاقة الخصم أو الند. إن دليل الممانعة جائز لأن المراد بين إلهين متكافئين على نفس المستوى؛ إمَّا أن يكون بين الإنسان والله فتلك علاقة غير متكافئة على الإطلاق، ومن الطبيعي إذا ما صارع الأسد فأرًا أو فيلٌ نملةً أن تكون الغلبة للأسد أو الفيل، أليست القضية أيضًا إرهابًا لفعل الإنسان باتهام الحرية بأنها تجهيل لله وتعجيز له؟ فالمتكلم أين يقف؟ وفي صف مَن؟ دفاعًا عن سلطة الله المطلقة أم دفاعًا عن حرية الإنسان؟ دفاعًا عن القوي أم دفاعًا عن الضعيف؟ تأييدًا للقاهر أم تأييدًا للمقهور؟ دفاعًا عمن ليس في حاجة إلى دفاع أم دفاعًا عمن هو في حاجة إلى دفاع؟ تأكيدًا على من لا تحتاج إرادته إلى إثبات أم إثباتًا لمن تحفُّ بإرادته المخاطر؟ نصرة للقادر أم نصرة للعاجز؟ وكون الإرادة واحدةً محيطة بجميع المرادات على وفق علمه بها، فما علم منه كونه أراد كونه خيرًا كان أو شرًّا، وما علم أنه لا يكون أراد ألا يكون، ولا يحدث في العالم شيء لا يريده الله، ولا ينتفي ما يريد الله، لا يعني كل ذلك نفيًا لحرية أفعال الإنسان إنما هو إرهاب، إرهاب الإنسان بالوحدانية القاهرة وبالإرادة الشاملة لسلب الإنسان حرية الاختيار وقدرته على السلوك المتعدد المتغير طبقًا للظروف.[١٠] ولا معنى لكون إرادة الله إرادة عامة وشاملة لا يؤثر فيها ترتيب الأفعال أو الاختصاص. وأن ترتيب الأفعال واختصاصها بوقت دون وقت، ومكان دون مكان، وزمان دون زمان لا يدل على إرادة خارجية بل على حكمة في الطبيعة وعلى عقلٍ إنسانيٍّ مدبر وعلى خطةٍ عقليةٍ سليمة. وأن إثبات الإرادة على أنها اختيار أحد الاحتمالات من القدرة المطلقة لهو إسقاط من شعور الإنسان بذاته على التأليه

الحق، وإجماع السلف على ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (المواقف، ص٣٢٠–٣٢٣). إنه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والإيمان والكفر (الطوالع، ص١٩٣).

[١٠] الحادثات كلها مرادة لله (النظامية، ص٢٧). الحوادث كلها تقع مرادة لله نفعها وضرها، خيرها وشرها (اللمع، ص٩٧–١٠٠). الله متفرد بخلق المخلوقات، فلا خالق سواه، ولا مبدع غيره، وكل حادث فالله محدثه (ص١٠٦–١٠٧). في أنه مريد لجملة الكائنات من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان والخير والشر والنفع والضر، وكل ذلك بقضاء الله وقدره (المسائل، ص٣٧٣–٣٧٨). وزعم الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد أصلا بل المقدور والمقدور وإن كان بقدر الله؛ في أنه تعالى مريد لجميع الكائنات خلافًا للمعتزلة. وقالت الفلاسفة ثبت أنه واحدٌ محض لا يصدر عنه إلا الواحد. وقالت الوجود خير محض كالعقول والأفلاك (المحصل، ص١٤٠–١٥٠).

المشخص، سقوط موضوع الاختيار على الله. وتصور الإرادة على أنها تخصيص للقدرة لهو تصور علاقة بين العام والخاص في التأليه المشخص، وهو العالم الشامل المطلق الذي لا اختصاص فيه. وتصور أن إرادة الإنسان تخصيص لإرادة لهو وضع الإرادتين معًا؛ إرادة الله وإرادة الإنسان كطرفين متكافئين في علاقة متكافئة، وهو وإن كان شرفًا للإنسان أن يكون طرفًا لله، فإنه قد لا يكون كذلك بالنسبة إلى الله؛ وبالتالي ينتهي العدل إلى انتقاص للتوحيد. وقد ينشأ الجبر من أن إرادة الله المطلقة قد لا تعرف اختصاصًا بالخير دون الشر، أو تفصيلًا بين عام وخاص، وإيثارًا للعام وترك الخاص لأفعال العباد نظرًا لشمولها وعمومها وإطلاقها، وبالتالي تكون كالإرادة القاهرة، كالتيار الجارف الذي لا تقف أمامه إرادةٌ أخرى. وإن عرفت الاختصاص فإنها تكون مشابهة للإرادة الإنسانية، وكأن إرادة الله تتحد بالنسبة لإرادة الإنسان، وبالتالي تكون إرادة الإنسان هي المحدد لإرادة الله عن طريق القلب.[١١] والإرادة والمشيئة شيءٌ واحد. فمن صفات الكمال نفاذ المشيئة. ونفاذ المشيئة يؤيد بإجماع السلف على قول «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن!» والحقيقة أن نفاذ المشيئة للملك السلطان معارَض أيضًا بالثورة عليه وقلبه وعزله ومحاكمته وقتله. كما أن إجماع الأمة أقرب إلى إجماع في لحظة معينة، لحظة تسليم للسلطان، لحظة استسلام دون مقاومة، لحظة انكسار تاريخي وليس كل اللحظات. وهو أقرب إلى المثل الشعبي والقول المأثور، ولكنه ليس المثل الشعبي الوحيد. هناك أقوالٌ مأثورة وأمثالٌ شعبية تدعو إلى خلق الأفعال وإلى تحرر الإنسان وثورته على الظلم والطغيان. وما الهدف من إثبات عجز البشر وتأكيد عدم قدرتهم على الحركة، والقضاء على زمام المبادرة من أيديهم؟ لا مصلحة في ذلك إلا للسلطان. لذلك اعتمد على السلطة الدينية لتقرر له ما يريد ولتثبت له البناء النفسي الموروث للأمة منذ ألف عام أو يزيد. ليس المهم الحديث عن حق الله بل عن واقع البشر.[١٢]

---

[١١] في إرادة الكائنات، مذهبنا أن كل حادث مراد لله حدوثه، ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو مريد لوقوع جميع الحوادث، خيرها وشرها، نفعها وضرها (الإرشاد، ص٢٣٧–٢٣٨). الصفة المرجحة لأحد المقدورين هي الإرادة (المواقف، ص٣٢٠–٣٢٣).

[١٢] والإرادة التي صرف بها أصناف المخلوقات. واعلم أنه لا فرق بين الإرادة والمشيئة والاختيار والرضا والمحبة، والاعتبار في ذلك كله بالمآل لا بالحال. فمن رضي سبحانه عنه لم يزل راضيًا عنه ولا يسخط عليه أبدًا، وإن كان في الحال مطيعًا (الإنصاف، ص٢٣، ص٤٤–٤٥). أجمع أصحابنا بأن الحوادث كلها بمشيئة الله واختلفوا في التفصيل (الأصول، ص١٠٤–١٠٥). إن الأمة أجمعت على القول بإطلاق هذه

ليست المشيئة إرادةً مشخصة لكائنٍ مشخص، بل هي قوانين الطبيعة وقوانين التاريخ، أي أنها هي مسار الكون بعد أن يتحقق، والزمان بعد أن يصبح حوادثَ ووقائعَ وتاريخًا.

(١-٢) إثبات الأسماء

ويتخذ الإيهام بالجبر الأسماء أيضًا ذريعة، ويعتمد عليها للإيحاء بالجبر خاصةً وأنها كلها أسماءٌ متعالية تعطي الأولوية المطلقة للفعل الإلهي، مع أنها مجموعة القيم الإنسانية النظرية والعملية ومقاييس للحكم.[١٣] وأكثر الأسماء شيوعًا للإيهام بالجبر هو الخالق.

الكلمة: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.» وأيضًا فإنه لو أراد شيئًا وأراد غيرُه شيئًا فوجد مراد غيره دون مراده كان ذلك دليل العجز والغلبة (الإنصاف، ص٤٤). وزعموا (معارضو أهل السنة) أن الله يشاء مالا يكون ويكون ما لا يشاء، خلافًا لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وردًّا لقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوا﴾، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾، ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾، ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ ... إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (الإبانة، ص٧). وألا يكون في الأرض شيء من خير وشر إلا ما شاء الله، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله، وأن أحدًا لا يستطيع أن يفعل شيئًا قبل أن يفعله الله، ولا تستغنى علله ولا تقدر على الخروج عن علن الله، وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضرًّا ولا نفعًا إلا ما شاء الله (الإبانة، ص٩). اجتمعت الأمة على قول «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» (الفصل، ج٣، ص١٠٦–١٠٧). وأنه مريد بها لكل حادث في سمائه وأرضه مما يتفرد سبحانه بالقدرة على إيجاده، وما يجعله منه كسبًا لعباده من خير وشر ونفع وضر وهدى وضلال وطاعة وعصيان. لا يخرج حادث عن مشيئته ولا يكون إلا بقضائه وإرادته (الإنصاف، ص٢٦). ولا يكون حادث إلا بإرادته ولا يخرج مخلوق عن مشيئته. ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه تعالى فعَّال لما يريد؛ فإنه يهدي من يشاء ويضل من يشاء، لا هادي لمن أضله ولا مضل لمن هداه، من يهدي الله فهو المهتدي، ومن يضلل فلا هادي له (الإنصاف، ص٢٨).

[١٣] في أن الله مريد لجميع الكائنات لوجوه: (أ) كل فعل يصدر عن العبد فيه مجموع القدرة والداعي على سبيل الإيجاب، وخالقهما هو الله، وموجب السبب الموجب مريد للسبب، فوجب كونه مريدًا للكل، إنه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون، هذا هو مذهب أهل الحق لأنه خالق الأشياء كلها، وخالق الشيء بلا إكراه، مريد له (المواقف، ص٣٢٠–٣٢٣). إنه تعالى خالق الأشياء كلها بالقدرة، والخلق بالقدرة يتوقف على الإرادة فيكون جميع الأشياء بخلقه وإرادته (شرح الدواني، ج٢، ص١٨٢–١٨٣). عند أهل الحق والإثبات: الباري قادر على أن يخلق إيمانًا يكون عباده به مؤمنين، وكفرًا يكونون به كافرين، وكسبًا يكونون به مكتسبين، وطاعةً يكونون بها مطيعين، ومعصيةً يكونون بها عاصين (مقالات، ج٢، ص٢٠٦). قول أصحاب الحديث والسنة. وأقرُّوا أن لا خالق إلا الله، وأن مشيئات العباد يخلقها الله، وأن أعمال العباد يخلقها الله، وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا منها شيئًا، وأن الخير والشر

فالله خالق كل شيء في الكون بما في ذلك أفعال الإنسان. ومن هنا يأتي اسم «خلق الأفعال» بمعنى أن الله هو الخالق لأفعال الإنسان. فإذا كان الفعل يتم بالقدرة والداعي، أي بالطاقة والباعث، فإنهما يأتيان من الإنسان. فلا يعني كون الإنسان مخلوقًا أنهما أيضًا مخلوقان. خلق الله الإنسان، ولكن قدراته ودواعيه من نفسه كما أن الله خلق الطبيعة ولكن قوانينها وحركتها من ذاتها. هناك فرق بين الخلق المادي التكويني للشيء وخلق الفعل الحر من الخلق الأوَّل. فليس الإنسان خالقًا لبدنه ولا لقواه ولا لموقفه الاجتماعي ومع ذلك فهو خالق لفعله، مسئول عن نشاطه.[١٤] قد يكون الهدف من الخلط بين الاثنين هو القضاء على استقلال الإنسان، وإيهام له بالتبعية، وأن وجوده قائم على أساس من خارجه في حياته ورزقه وأفعاله، فتنتفي المسئولية ويُقضى على المعارضة، وإعطاء الأولوية المطلقة للعلة الأولى، أي السلطة على العلل الثانية أي المعارضة. إن كون الله خالق الكون هو حقٌّ طبيعي له، ولكن ذلك لا يعني أنه خالق للأفعال كحقٍّ معنوي، وكونه خالق الإنسان الحر لا يعني أنه خالق الفعل الحر. هناك حرية داخل الكون، في الطبيعة، وفي نطاق الأفعال، في الإنسان، هناك قوانين مستقلة، كمون وطفرة وظهور. إن كون الله خالق الكون والإنسان لا يمنع الإنسان من أن يكون خالقًا حُرًّا، مؤثرًا في الكون ومغيرًا للنظم الاجتماعية والسياسية. بل إن ضرورة أفعال الإنسان الحرة هي إكمال لأفعال الخلق وإعادة لنظامه الطبيعي. إن الاستنباط العقلي لا يحكم على التجارب الحسية، والاستدلال الصوري لا يقضي على الواقع المشاهد. فكون الله خالق كل شيء لا ينتج منه استدلالًا أنه بالتالي خلق الأفعال،

بقضاء الله وقدره. ويؤمنون بقضاء الله وقدره، خيره وشره، حلوه ومُرِّه، ويؤمنون بأنهم لا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضرًّا إلا ما شاء الله كما قال، ويُلجئون أمرهم إلى الله، ويثبتون الحاجة إلى الله في كل وقت، والفقر إلى الله في كل حال (مقالات، ج١، ص٣٢١). ويُقرُّون بأن الله مقلب القلوب (مقالات، ج١، ص٣٢٢). الله خالق الكفر والمعاصي (الإبانة، ص٤٦–٤٩). أنه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والإيمان والكفر لأنه موجد للكل ومبدعه. إنه موجد كل شيء ومبدعه بالاختيار. ومن جملة الشر الكفر والمعصية وكل ما أوجده بالاختيار يكون مريدًا له (الطوالع، ص١٩٣).

[١٤] وعند الجبرية أن الله خلق المؤمنين مؤمنين، وخلق الكافرين كافرين، وإبليس لم يزل كافرًا، وأبو بكر وعمر كانا مؤمنين قبل الإسلام، والأنبياء كانوا أنبياء قبل الوحي، وكذلك إخوة يوسف كانوا أنبياء وقت الكبائر. وقال أهل السنة والجماعة: صاروا أنبياء بعد ذلك، وإبليس صار كافرًا. وهذا لا ينافي كونه كافرًا عند الله باعتبار تعلق علمه بأنه سيصير كافرًا ولو كان جبرًا محضًا لما صدر من إبليس طاعة ولا من أبي بكر وعمر معصية (شرح الفقه، ص٤٦–٤٧).

وبالتالي فالإنسان ليس خالق أفعاله، وبالتالي فهو ليس حرًّا مسئولًا، وبالتالي في حاجة إلى وحي وإرادةٍ مطلَقة فتأتي السلطة السياسية المطلقة وتقوم بالدور! إن الجبر إنكار لحرية الإنسان ولتجدد أفعاله، بل وإنكار للتغير والقرار الحر والصراع والتاريخ. إذا كان كل شيء محدَّدًا من قبلُ، فإنه لا فعل ولا تغير ولا تاريخ، وتكون حياة الإنسان وصراعاته وهمًا في وهم وخداعًا في خداع. إن الابتهال والدعاء والسؤال لله لا تعني أن الإنسان ليس خالقًا لأفعال الشعور الداخلية، بل هي أقرب إلى تقوية الذات وتحمية الشعور وعقد العزم وإلا وقعنا في فلسفة السؤال وفي موقف الشحاذة.[١٥] ولما كان خلق أفعال الشعور أسهل من خلق الأجسام فإنه ليس من كمال الله أن يكون قادرًا على خلق الأضعف. وما دام الاستنباط واردًا فإن كان الله قادرًا على خلق الأجسام فإنه طبقًا لقياس الأولى يكون قادرًا على خلق الأفعال ويكون إثبات خلق الله للأفعال تحصيل حاصل بالنسبة للتوحيد، ويقضي على حرية الأفعال وعلى خلق الإنسان لأفعاله بالنسبة للعدل. ويكون الهدف هو توجيه التوحيد لتقويض العدل كأسسٍ نظري عقائدي لتصدى السلطة للقضاء على المعارضة. صحيح أن حرية الأفعال تتحقق في موقف وفي مجموع من الإرادات الخارجية، تقابلها العقبات، وتتحداها القوى، ومع ذلك تظل أفعالًا حرةً للشعور، ثابتة وباقية، وما الإرادة الخارجية المطلَقة الشاملة إلا اختصار لمجموع الإرادات المقابلة، والعقبات المواجهة، ومكونات الموقف الاجتماعي الذي تتخلَّق فيه أفعال الإنسان. أفعال الشعور الداخلية أفعالٌ حرة حتى يمكن الحكم عليها وعلى مسئولية الإنسان عنها. والخطأ في تصور الإرادة العامة المطلَقة والشاملة اعتبارها مشخصة لمريد مشخص وليس إحالة مختصرة إلى «الموقف الحياتي» الذي يتم منه خلق الإنسان لأفعاله. كما أنها تشير إلى أنه لا يوجد شيء لا يمكن تطويعه أو يندُّ عن الإرادة حتى يدرك الإنسان العالم خاضعًا للفعل وإمكانيات التغيير.

وقد ينشأ الإيهام بالجبر من تصوُّر الله ملكًا والإنسان مملوكًا، ومن الطبيعي أن يكون من حق الملك التصرف في مماليكه! وهذا تصور مهين لله وللإنسان على السواء؛ فالله ليس ملكًا فقط، بل هو عادلٌ حكيم، ومن سمات الملك العدل والحكمة. وهما يقتضيان أن يكون الإنسان خالقًا لأفعاله حتى تصح المسئولية ويقع الاستحقاق، الثواب والعقاب. وهل

[١٥] (الإرشاد، ص١٩٥–١٩٨). فلسفة السؤال. هي التي يعنيها محمد إقبال حيث يرى أن علاقة الإنسان بالله، مادًّا يده طالبًا العون، أقرب إلى موقف السائل الذي لا يعتمد على ذاته وجهده ونشاطه وخلقه الذاتي لإقامة حياته. وقد عبر إقبال عن ذلك في ديوانه «ضرب الكليم».

المتكلم مدافع عن حق المالك أم عن حق المملوك؟ هل هو مدافع عن حق الحاكم أم عن حق المحكوم؟ لذلك سهل على المتكلم في الدنيا أن ينصب نفسه مدافعًا عن حق الملوك والأمراء والسلاطين مُبرِّرًا لأفعال الحكام والخلفاء والرؤساء ما داموا أصحاب سلطة، وما داموا أولى الأمر؛ مما جعل البعض الآخر يدافع عن حقوق المحكومين والمظلومين والمضطهدين ويأخذون صف الشعوب المغلوبة على أمرها. يمثل تراث السلطة الإرادة المطلقة، ويمثل تراث المعارضة خلق الإنسان لأفعاله. ودخلت معارك التفسير والمذاهب والعقائد في أتون الصراعات الاجتماعية والسياسية.[١٦]

ومن الأسماء التي توهم بالجبر أن الله كامل، وأن تصور أي فعلٍ حرٍّ مستقل عنه هو نيل من كماله وكأن الكمال لا يثبت إلا على حساب حرية أفعال العباد. وهو قريب من تصور الله كملك والعالم كله كمُلك له. وكأن الكمال الإلهي لا يثبت إلا بنقص الإنسان وخراب العالم.[١٧] وما أسهل الانتقال من الله الملك إلى السلطان الملك ما دامت عقائد الناس قد انغرس فيها الملك وأصبح الملك تكوينًا نفسيًّا لهم وبناءً شعوريًّا يوجههم، وثقافةً يومية

---

[١٦] ويعتبر ذلك القدماءُ دليلًا عقليًّا! فالملك إذا أُجري في ملكه ما لا يريد؛ دلَّ ذلك على نقصه أو ضعفه أو عجزه، والله موصوف بصفات الكمال لا يجوز عليه في ملكه نقص ولا ضعف ولا عجز، فكيف يكون في ملكه ما لا يريده، ويريده أضعف خلقه فيكون؟! كلا، أن يأمر بالفحشاء أو يكون في ملكه إلا من يشاء (الإنصاف، ص١٦١–١٦٢). نفس صورة المالك في حاشية الإسفراييني، ص٩٩. وحُكي أن القاضي عبد الجبار الهمذاني دخل على الصاحب بن عباد وعنده أبو إسحاق الإسفراييني، فلما رأى الأستاذ قال: سبحان من تنزَّه عن الفحشاء. فقال الأستاذ: سبحان من لا يجري في ملكه إلا من يشاء (شرح التفتازاني، ص٩٩؛ شرح الخيالي، ص٩٩–١٠٠). أخبر أن منهم من رحمه وأراد رحمته دون غيره؛ فصحَّ أنه لا يكون من عباده، ولا يجري في ملكه إلا ما أراده وقضاه وقدره (الإنصاف، ص١٥٧–١٥٩). لا يجوز أن يكون في سلطان الله ما لا يريده لأنه لو كان في سلطان الله ما لا يريده لوجب إمَّا إثبات سهو وغفلة أو إثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده ظلمًا. لم يجُز ذلك على الله استحالة أن يكون في سلطانه ما لا يريده ... فإن قال: خبرونا عن ملك من ملوك الدنيا لو مرَّ برجل مُقعَد زعين أعمى فشتمه والملك لا يريد شتمه، أتقولون إن الملك يلحقه في ذلك ضعف ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده إذا أراد ألا يشتمه فشتمه؟ قيل أجل! وإلا كان ضعيفًا وهنًا! (اللمع، ص٤٧–٥٠). لا يجوز أن يكون في سلطان الله من اكتساب العباد ما لا يريده، وإلا كان نقصانًا أو سهوًا أو غفلةً أو ضعفًا أو تقصيرًا، وأن توجد المعاصي شاء الله أم أبى، والله لم يزل مريدًا على الحقيقة (الإبانة، ص٤٦–٤٩).

[١٧] اتفق مُثبِتو الصانع على تعاليه وتقدُّسه عن سمات النقص ووخز القصور، ثم اتفق أرباب الألباب على أن نفوذ المشيئة أصدق آيات السلطان وأحق دلالات الكمال. ونقيض ذلك دليل نقيضه. فإذا زعمت المعتزلة أن معظم ما يجري من العباد فالرب كاره له وهو دافع على كراهته، فقد قضوا بالقصور،

تغذيهم. وقد تكون الصورة ليس فقط المالك أو الكامل بل السيد، بالرغم من أن السيد ليس من الأسماء. فالسيد إذن أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه. وكأن الله محتال، وكأن الله خادع للعبد، موقع له في شر أعماله، يأمره بالشيء ولا يريده منه. فالشيء لا يكون مرادًا ويؤمر به! والفعل لا يكون قصدًا ثم يأتي مخالفًا للقصد، وإلا انفصل النظر عن العمل. وإذا اختلفت الأفعال فإنما يرجع ذلك لاختلاف الأحكام وسلم القيم.[١٨]

والقول بالإلجاء هو أقرب إلى الجبر منه إلى الاختيار. وهو في حقيقة الأمر حاجةٌ جدلية للرد على الجبر في أنه إذا كان مريدًا لكل الأفعال، فالأولى أن يريد الطاعات وأن يلجئ العباد إليها بدلًا من أن يلجئهم إلى المعاصي ويعذبهم، وتنزيهًا لله عن الشر وفعل القبائح. فهي حجةٌ جدليةٌ صرفة وليست شهادةً واقعية لإثبات أن الله لا يتدخل في إيمان العباد أو كفرهم وإلا لجعلهم جميعًا مؤمنين. ونحن لا نتحدث إلا عن الأفعال في الدنيا وليس عن الأفعال في الآخرة التي لا نعلم عنها شيئًا والتي لم نشاهدها ولم نعشها ولم نعرفها إلا بقياس الغائب على الشاهد. خلق الإيمان بالالجاء هو أيضًا جبر وليس فعلًا اختياريًّا. وإذا كان الهدف هو إثبات قدرة الله دون قدرة الإنسان فالأولى إثباتها مباشرةً دون ما حاجة إلى الإلجاء. ولماذا اللف والدوران عن طريق الإنسان؟ وهل الله يتخذ الإنسان ذريعة أو خديعة؟[١٩]

وقالوا: أراد الرب ما لم يكن، وكان ما لم يُرد، ولم تنفذ إرادته في خليقته، ولم تجرِ مشيئته في مملكته، ووقع كثير من الحوادث كما أراد إبليس وجنوده (الإرشاد، ص٢٤٠–٢٤١). قد قضت العقول بأن تُصوَّر الإرادة وعدم نفوذ المشيئة من أصدق الأمارات الدالة على سمات النقص والاتصاف بالعجز والقصور، ومن رشح للملك ثم كان لا ينفذ مراده في أهل مملكته ضعيف المنة ومضاع الفرصة. فإذا كان ذلك يزري على من ترشح للملك فكيف يجوز ذلك في صفة ملك الملوك ورب الأرباب؟! (لمع الأدلة، ص٩٧–٩٩).

[١٨] (شرح التفتازاني، ص٩٩؛ حاشية الإسفراييني، ص٩٩). يقدم الأشعري حجة أن قتل ابن آدم لأخيه وأنه في نفس الوقت أراد ألا يقتل أخاه لئلا يُعذَّب؛ أراد قتل أخيه ولم يكن سفيهًا. وكذلك يعتمد على آيات مثل: ﴿رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ والسجن معصية ولم يكن سفيهًا. كما يعتمد على آيات أخرى مثل: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوا﴾ (الإبانة، ص٤٦–٤٩).

[١٩] تقول المعتزلة: الله قادر أن يُلجئ العباد إلى فعل ما أراده منهم (مقالات، ج٢، ص٢٠٧). فإن قالوا: الرب قادر على أن يرد الخلائق إلى طاعته قهرًا وقسرًا، ويظهر آية تظل رقاب الجبابرة لها خاضعة (لمع الأدلة، ص٩٧–٩٩). قالت المعتزلة: لو شاء الله لاضطرهم إلى الإيمان فآمنوا مضطرين؛ فكانوا لا يستحقون الجزاء في الجنة (الفصل، ج٣، ص١١٤–١١٦). وقال أبو الهذيل إن الباري يضطر عباده في

(١-٣) حجج الجبر

ويعتمد الإيهام بالجبر على عديد من الحجج النقلية أكثر من اعتماده الحلول المتوسطة بين الجبر والاختيار وأكثر من اعتماد التجربة الواقعية لخلق الإنسان لأفعاله، وذلك لأن الجبر نظرية السلطة تستعملها لفرض نفسها وقبول الناس لها؛ ومِنْ ثَمَّ تستعمل السلطة السياسية حجج السلطة الدينية حتى يكون الموضوع والمنهج من النوع نفسه. ولأنه يصعب الدفاع عن الجبر عقلًا فإنه لا سبيل إلا الدفاع عنه نقلًا. وحجة النقل باعتباره سلطة هي في الحقيقة اختيار لنقل أو إسقاط من الأهواء والمصالح على النقل وابتسار ما يتفق معها منه؛ ومِنْ ثَمَّ لا يوجد نقل إلا ومعه نقلٌ مضاد لأهواء ومصالح متعارضة. ويكون الخلاف في التفسير هو في حقيقة الأمر تعارضًا بين المصالح. ولما كان في كل مجتمع سلطة ومعارضة، قاهر ومقهور، أغنياء وفقراء، علية ودهماء، أقلية مسيطرة وأغلبية مقهورة؛ ظهر النقل نقلين. كل فريق يبتسر من النقل ما يتفق معه في مجتمعه، النقل فيه حجة وسلطة وهو مصدر للشرعية والطاعة. وما أسهل اتهام كل فريق بسوء التأويل أو سوء الفهم للآيات واستعداء النصوص على المواقف الفكرية التي تعبر عن المواقف السياسية أي استعداء السلطة على الخصوم وخاصةً أن السلطة السياسة هي الحارس للسلطة الدينية وأن سلطة الحاكم هي الحارس لسلطة الكتاب والمستمدَّة منه. والنصوص متشابهة خاصة فيما يتعلق بالمتشابهات تعبيرًا عن هذا الموقف الاجتماعي المزدوج وإعطاء كل فريق حقه في النضال السياسي والاحتكام إلى السلطة الشرعية. فإذا ما أعطى في بعض النصوص المتشابهة الأولوية للفعل الإلهي على الفعل الإنساني فإنما يكون ذلك تأدُّبًا وتأكيدًا للحق

الآخرة إلى صدق يكونون به صادقين، وكلام يكونون به متكلمين، فيلزمه أن يُجوِّز القدرة أن يضطرهم إلى كفرٍ يكونون به كافرين، وجور يكونون به جائرين، وإلا كان منافقًا (مقالات، ج٢، ص٢٠٦–٢٠٧). الرب قادر على الخلق واضطرهم إلى الأعيان بأن يظهر آية تظل لها أعناق الجبابرة خاضعة. وإنما كان يلزم وصفه بالقصور لو لم يكن مقتدرًا على سوق الخلق اقتهارًا وإقسارًا إلى ما أراد (الإرشاد، ص٢٤١–٢٤٣). وقال محمد بن عيسى: لو ألجأهم إلى الكفر لم يكونوا كافرين لأنهم أمروا أن يأتوا بالإيمان طوعًا وأن يتركون الكفر طوعًا. فإذا أتوا به كرهًا وتركوا الكفر كرهًا لم يكونوا مؤمنين (مقالات، ج٢، ص٢٠٧). ولا يوصف الباري بأنه قادر على أن يخلق جورًا لغيره. وأنكر أكثر أهل الإثبات أن يكون الباري موصوفًا بالقدرة على أن يضطر عباده إلى إيمان يكونون به مؤمنين، وكفر يكونون به كافرين، وعدل يكونون به عادلين، وجور يكونون به جائرين (مقالات، ج٢، ص٢٥٦).

النظري الشرعي لله. كما أنه يكون في سياقٍ خاص تدعيمًا للمعارضة وتشجيعًا لها وتقويةً لحقها ورفعًا لمعنوياتها حتى لا يقع الفعل الإنساني تحت منظورٍ قصير فيُصاب باليأس والتشاؤم والإحباط. فلا تخرج الآيات من سياقها، أي من «أسباب النزول». وقد نزلت أمثال هذه النصوص في مجتمعٍ ديني في أول عهد الناس بالرسالة دفعًا للإيمان، وتأكيدًا للألوهية كعامل نصر فريد ليس له وجود عند الآخر في مرحلة الفتح وليس تدعيمًا لفريق ضد فريق داخل المجتمع الجديد، وليس نصرة للسلطة على حساب المعارضة بعد قيام الدولة.[٢٠]

---

[٢٠] مثلًا تُستعمل آيات: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾، وهذا لا يفيد الجبر بل يفيد التعود والتأكيد على خصوصية الفعل الإنساني والواقع البشري. ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾. ولا يعني ذلك الجبر لأن الآية شرطية بحرف «من»، والأولوية في الشرط للفعل الإنساني، فالفعل الإنساني هو فعل الشرط والفعل الإلهي هو جواب الشرط. وكذلك آيات مماثلة كلها شرطية مثل: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ ... مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾، ﴿وَمَنْ يُرِدِ اللهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللهِ شَيْئًا﴾، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ﴾، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾، ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾، ﴿لَوْ يَشَاءُ اللهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ ... الخ. أمَّا الآيات الأخرى الخبرية فإنها تعبر عن الحق النظري وليس عن التدخل العملي لله مثل: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾، ﴿وَلَكِنْ كَرِهَ اللهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾، ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾، ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ﴾، ﴿وَاللهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾، ﴿يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾، ﴿مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ﴾، ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾. فمنها ما يرجع إلى الصفات السبع، خاصةً الإرادة، وهو حقٌّ نظريٌّ مطلق وشامل لله وليس تنفيذًا فعليًّا يقضي على حرية الإنسان. والبعض الآخر منه تعليم وتشريع للتيسير واليسر وتكليف ما يُطاق واعتراف بحدود القدرات الإنسانية وإمكانياتها، وبعض الحجج النقلية من الحديث، والحديث التخييلي عن أهل الجنة والآخرة شيء والدنيا شيءٌ آخر، فالآخرة دار ثواب والدنيا دار عمل، الآخرة دار جزاء والدنيا دار فعل. وقد يستشهد بأقوال الأنبياء السابقين مثل شعيب وموسى وذلك تعليم في بداية الوحي ومراحله السابقة وغرز لأولوية الفعل الإلهي على الفعل الإنساني لدى العبرانيين القدماء الذين كانوا ينكرون الفعل الإلهي وذلك لإيجاد التوازن في الشعور الإنساني بين الفعلين (الفصل، ج٣، ص١١١–١١٤؛ الإنصاف، ص٤٠–٤٣، ص١٥١–١٥٩؛ حاشية الخيالي، ص٩٧–٩٨؛ الإبانة، ص٤٨–٥١، ص٥٢–٥٣؛ المواقف، ص٣٢٠–٣٢٣).

كما يعتمد الإيهام بالجبر على شبهة لا تثبت الجبر بقدر ما تثبت حرية الإنسان وتعبيره عنها بأعمال العقل وقدرته على الفرض. وهي شبهة مستمدة من قصص وليس من حكم، وهي قصة إبليس في صراعه مع الله. فالعلم السابق بوقوع الحوادث لا يمنع من اختراق الحرية الإنسانية لهذا العلم وإيقاع الحوادث على نحو غيره إثباتًا لحرية العقل، وإعلانًا على أن العلم الإلهي المسبق ليس جبرًا للأفعال أثناء تحققها، وعلى الفرق بين الحق النظري والأداء العملي. كما تشير القصة إلى أن الإنسان سيد الكون، وله تخضع كل المخلوقات لأنه هو الفاعل الحر، وغيره من الكائنات الطبيعية أو الإلهية لا حرية لها، بل يمتثل ويُطيع دون اختيارٍ آخر أو بديل، لا فرق في ذلك بين الأرض والسماء وكل الموجودات الطبيعية وبين الملائكة والجن والشياطين. كما تدل القصة على أن لكل فعل حكمًا، وأن كل حكم يتضمن جزاءً، وأن إنكار سيادة إنسان على الكون حكم يتطلب جزاءً. وتشير أخيرًا إلى أن الإنسان بين عالمين، الإقدام والإحجام، التقدم والنكوص، الرفعة والذل، والحرية هي التي توجِّه الإنسان إلى هذين العالمين. الإنسان هو المتحدي، وحريته تظهر في المقاومة، مقاومة الإغراء، والنظر إلى ما هو أبعد، والتضحية، وعدم الاستسلام. القدرة واحدة، والإرادة واحدة سواء على الكفر أو على الإيمان. والمحك هو الاختيار القائم على العقل والرؤية والقصد.[٢١] وتكون الحرية داخليةً صرفة، غير مرئية، حرية الإيمان وعدم الإيمان. وهذا لا يتأتى إلا من الوعي الخالص المستقل عن شوائبه المادية عن مصلحة، وغايةٍ قصيرة، وصغائر. أفعال الشعور الداخلية إذن أفعالٌ حرة بقدر ما هي مرتبطة بغايات الإنسان وأهدافه واتجاهاته. للإنسان السيطرة عليها بالعلم والإرادة والقدرة والحياة. قد لا تبدو فيها حرية الأفعال

---

[٢١] شبهات إبليس سبعة مروية في الكتب المقدسة جميعها، منها أربعة تتعلق بخلق الأفعال، وهي بلسانه كالآتي: (١) علم الله قبل خلق أي شيء يصدر عني ويحصل مني، فلمَ خلقني أوَّلًا وما الحكمة من خلقه إياي؟ (٢) إذا خلقني وكلَّفني فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت، فلم كلفني بطاعة آدم والسجود له؟ وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص، خاصةً أن ذلك لا يزيد في معرفتي وطاعتي؟ (٣) إذا خلقني وكلفني بهذا التكليف على الخصوص، فإذا لم أسجد لعنني وأخرجني من الجنة؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لم أرتكب قبحًا إلا قولي: لا أسجد لك؟ (٤) إذا خلقني وكلَّفني مطلقًا وخصوصًا فلم أُطع، فلعنني وطردني، فلم طرقني إلى آدم حتى دخلت الجنة ثانيًا وغررته بوسوستي فأكل من الشجرة المنهي عنها وأخرجه من الجنة معي؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو منعني من دخول الجنة لاستراح مني آدم وبقي خالدًا فيها؟ (الفصل، ص١٠٠–١٠١؛ الإبانة، ص٥٠–٥١).

ظاهرة ولكنها أفعالٌ حرة بتحليل التجارب الشعورية واستبطان أفعال الشعور. ولماذا يثبت قياس الغائب على الشاهد في الصفات ويُنفى في الأفعال؟ وإذا كان هذا المقياس أساس الفكر الديني كله بصرف النظر عن موضوعاته، التوحيد أم العدل، فلماذا يُستعمل في التوحيد دون العدل؟ لماذا لا يكون الشاهد هو إثبات خلق الأفعال وبالتالي قياس الغائب عليها قلبًا؟ ألا تثبت التجربة أن الإنسان صاحب أفعاله؟ ولماذا ابتسار التجربة الإنسانية وأخذ ما اتفق منها مع الموقف الديني السياسي المسبق الذي يعطي الأولوية للفعل الخارجي، لله أم للسلطان على الفعل الإنساني؟ إن التجارب المضادة لحرية الإنسان وخلقه لأفعاله لا تثبت الجبر، بل تبين إمكانات القدرة البشرية وحدودها وموانعها وعقباتها من أجل إظهارها وشحذها وإعادة النظر في طرق ممارستها، فهي معها لا ضدها، وجزء منها لا خارجًا عنها.[٢٢]

(١-٤) خطورة الجبر

إن الإيهام بالجبر لو نجح أن يتحول إلى عقيدة ليؤدي لا محالة إلى ضياع حرية الأفعال، وبالتالي القضاء كليةً على الإنسان وعلى أحد مظاهر وجوده. كما يؤدي إلى تدمير العالم كليةً وهدم قوانينه الثابتة. وكيف يعيش الإنسان بلا إرادة وفي عالم لا يحكمه قانون، وكل شيء فيه خاضع لإرادةٍ مطلَقة ومشخَّصة لا يقوى أمامها شيء سواء قانون الاستحقاق أو قانون الطبيعة؟ كما يجعل الجبر الله مسئولًا عن الشرور في العالم، وهو تناقض مع طبيعة الله الخيرة؛ إذ إنه يضيف القبائح إلى الله ويجعله مثل الشيطان مصدرًا للشرور، وبالتالي يُحال موضوع خلق الأفعال إلى موضوع تنزيه الله عن القبائح أي إلى الحسن والقبح العقليَّين وما يتعلق بهما من صلاح وأصلح وغائية وقصد. والأخطر من ذلك كله هو تحول الجبر الميتافيزيقي العام إلى عقيدة القضاء والقدرة الخاصة وأثرها في سلوك الأفراد والجماعات، وجعل الناس راضين بهما ومنعهم من القدرة على الحركة والتغير والثورة.

[٢٢] ثم إن من قاس الغائب على الشاهد هنا فهو يعترف بأنه ليس في الشاهد فاعلٌ موجود على الحقيقة، بل الوجود في حقه ليس إلا الاكتساب بخلاف ما في الغائب. فإذا ما وجد في الشاهد لم يوجد في الغائب وما وجد في الغائب لم يوجد في الشاهد، فأنى يصح القياس؟ (الغاية، ص٤٧).

ثم ترسخ العقيدة في وجدان الأمة وبالتالي تستمر مرحلة التخلُّف بكل مظاهره من طغيانٍ داخلي وقهرٍ خارجي وتبعية وانحياز وضياع لاستقلال الأمة وحريتها. ثم توجد أنظمةٌ تسلطية تقوم بالدور نفسه وتتحد مصالحها مع السلطة الدينية فيصبح الجبر الدعامة النظرية للنظم القائمة وتستأصل المعارضة التي تروِّج لخلق الإنسان لأفعاله باعتبارها ضد الإرادة الإلهية وهي في الحقيقة ضد إرادة السلطان. وما أسهل أن يدافع الإنسان عن الله وحقه المطلق الثابت، ولكن ما أصعب الدفاع عن الإنسان وحقه المهضوم الضائع وعن حقوق الشعوب! ما أسهل الدفاع عن حرية أفعال الله التي لا نزاع فيها! وما أصعب الدفاع عن حرية أفعال الإنسان التي تنكرها كل النظم السياسية ويسقط دفاعًا عنها المناضلون والشهداء! جبر الأفعال مزايدة على الله تكشف عن مناقصة في الإنسان. تأخذ بالطريق السهل وتترك الطريق الصعب، تدخل في معركةٍ مكسوبة سلفًا اعتمادًا على سلطة الدولة وتترك المعركة القائمة بالفعل اعتمادًا على حق الشعوب وعلى قوى المعارضة. إن إثبات قدرة الذات المشخصة وإثبات عظمتها بالنسبة لقدرة الإنسان هو إثبات الفيل للنملة أنه قادر على ما هي قادرة عليه. وذلك يقوم على الإيحاء بأن الفيل ليس فيلًا بل مجرد وهم والنملة قادرة على الفعل ولا يمنعها الفيل من شيء. والحقيقة أن كل شيء لا يُقاس بشيءٍ آخر نسبة بل يُقاس في ذاته. فالنملة في عالمها قادرة على السعي والدفاع وجلب الرزق والعمل المشترك. إن النملة قادرة كما تقصُّ الحكايات الشعبية على قهر الفيل؛ فالقدرة الجسمية أحط أنواع القدرة إذا ما قيست بقدرات العقل والحيلة والذكاء. وقد تمكث النملة في أذن الفيل حتى يهج ويقع. وبالتالي ينتهي الجبر إلى عكس ما كان يرمي إليه وهو الدفاع عن التوحيد. فلا هو دافع عن التوحيد نظرًا لإثباته أن الفيل أقدر على النملة، ولا هو حافظ على العدل أي على قدرة النملة على العيش والكسب والجد والجهد والدفاع.

الجبر مجرد مزايدة من العاجز عن الفعل وإسناد كل فعل إلى الله. وهو يكشف عن اغتراب الإنسان في العالم وأنه يسقط العالم من الحساب كميدان للفعل. وهو نفاق يحيل العجز قوة، وتعويض بجد في الغير هروبًا من الذات، وهو في نهاية الأمر فكر سلطة بغيته تأييد السلطان ضد حقوق الشعوب وأصحاب الحقوق.

(٢) هل أفعال الشعور الداخلية أفعالٌ جبريةٌ حرة؟

وقد يخفف الجبر قليلًا وتقترب أفعال الشعور الداخلية من الأفعال الحرة، وذلك بالتقليل من أسباب الجبر وبواعثه وفي مقدمتها العلم الإلهي المسبق عن طريق التمييز بين العلم

الشامل والعلم التفصيلي. فالله يعلم كل المرادات على الجملة لا على التفصيل حيث تتفصل الوقائع وتتحقق كوقائعَ جزئيةٍ متفرِّدة. ففي الجزئيات هناك مكان لحرية الأفعال وليس في الكليات. وعيب هذا الحل أنه يجعل العلم الإلهي منقوصًا، ويُجوِّز الجهل على الله، وهو ما ينكره المتكلمون على الفلاسفة واتهامهم لهم من إنكار لعلم الله بالجزئيات. كما أنه يجعل إرادة الله منقوصة بإخراج أفعال البشر من شمولها؛ ومِنْ ثَمَّ لا مكان لنقد حرية أفعال العباد. ثم إن الإنسان يبدو حرًّا ولكن متخفيًّا متلصِّصًا من تحت الإرادة أو من وراء العلم الإلهي وليس كحق من حقوقه؛ ومِنْ ثَمَّ ينتهي هذا الحل بإقلاله من التوحيد والنيل منه وبعدم الوصول إلى العدل كحقٍّ إنساني.[٢٣]

ويمكن فهم نظرية الكسب أيضًا على هذا النحو ولكن على مستوى الإرادة وليس على مستوى العلم؛ إذ يمكن الجمع بين الإرادتين على طريقة الجملة والتفصيل. الله مريد على الجملة والإنسان مريد على التفصيل، ولا تعارض بإخراج تفصيلاتها منها. كما أنه لا ينفي جبرية الأفعال لأن التفصيل ما زال في إطار الجملة أو يثبت حرية الأفعال؛ وبالتالي لا يمكن نقدها. كما أنه يقع في تصورٍ كمي لعلاقة الجملة بالتفصيل وكأن القسمة قد أعطت الله أكثر مما أعطت الإنسان إرضاءً لله والإنسان معًا مع الاحتفاظ بنسبة الشرف، فالأكثر شرفًا يحصل على نصيب أكبر من الأقل شرفًا. ويبدو الإنسان أيضًا متلصِّصًا بإرادة من تحت الإرادة الإلهية أو من ورائها. وكيف لا يقع جزء من العلم الإلهي أو الإرادة الإلهية؟ وهل

[٢٣] هذا هو قول محمد بن عبد الله بن سعيد وكثير من الأشاعرة. إذ يقول إن الله أراد حدوث كل الحوادث خيرها وشرها لا على التفصيل، إنه أراد الكفر والمعاصي الكائنة وإن كانت من جملة الحوادث التي أراد كونها في الجملة. كما تقول عند الدعاء يا خالق الأجسام ويا رازق البهائم والأنعام كلها ولا نقول يا رازق الخنافس والجعلان، يا خالق القردة والخنازير والدم والنجاسات ... (الأصول، ص١٠٤–١٠٥). ومنهم من لا يجوز استناد الكائنات إليه مفصلًا لإيهامه الكفر (المواقف، ص٣٢٠–٣٢٣). كما يصح أن يُقال الله خالق كل شيء ولا يصح أن يُقال إنه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير وكما يُقال له كل ما في السموات والأرض ولا يُقال له الزوجات والأولاد لإيهامه إضافة غير الملك إليه. ويوافق محمد بن عبد الله بن مرة بن نجيح الأندلسي المعتزلة في القدر ويقول إن علم الله وقدرته صفتان مُحدَثتان مخلوقتان، وإن لله عِلمَين: أحدهما أحدثه جملة وهو علم الكتاب، وهو علم الغيب، كعلمه أنه سيكون كفار والمؤمنون والقيامة والجزاء ونحو ذلك، والثاني علم الجزئيات وهو علم الشهادة وهو كفر زيد وإيمان عمر ونحو ذلك، فإنه لا يعلم الله من ذلك شيئًا حتى يكون (الفصل، ج٥، ص٤٠).

الأجزاء والتفصيلات إلا تعينات للكليات والعموميات؟ ألا يطعن غياب الجزء في شرعية الكل؟ ألا يكون الجزء أحيانًا أقوى من الكل لأن الكل لا يبدو إلا في الأجزاء؟ فلا التوحيد قد تم الإبقاء عليه، ولا العدل قد تم الوصول إليه.[٢٤]

والتفرقة بين الإرادة والرضا أحد الحلول المتوسطة؛ فقد أراد الله ضلال من ضل وشاء كُفر من كفر، ولكنه لا يرضى لعباده الكفر، فما أثبته الله غير ما نفاه ضرورة؛ أثبت الإرادة لكونه والمشيئة لوجوده ونفى الرضى به، وهما معنيان متغايران بنص القرآن وحكم اللغة. والسؤال الآن: هل التفرقة بين الرضا وبين الإرادة ممكنة؟ هل يجوز أن يرضى الله عن فعل لا يريده، أو يريد فعلًا لا يرضى عنه؟ إن ذلك تخيل القسمة في الإرادة الإلهية قياسًا على الإرادة الإنسانية وتنازع الإنسان بين باعثَين. ففي الله هناك تجانس بين الإرادة والرضا؛ فالرضا تعبير عن الإرادة وليس مضادًّا لها، هذا التباين بين الإرادة والرضا يوقع في تصورٍ منقوص للإرادة باستثناء الرضا منها، كما أنه يجعل الرضا فوق الإرادة مع أنه أحد مظاهرها. فإذا ما أراد الله الكفر ولكنه لا يرضاه فإن ذلك ينقل موضوع خلق الأفعال إلى موضوع الحسن والقبح العقليَّين وتظل الحاجة ماسة إلى تنزيه الله عن الشرور والقبائح. وإلا فكيف يمكن حل مشكلة ثم الوقوع في مشكلة أعظم؟[٢٥]

---

[٢٤] عند الأشعري العبد غير مجبور على أفعاله، بل هو قادر عليها مكتسب لها (لمع الأدلة، ص١٠٧). من أطلق إرادة الله في مراداته جملة وتفصيلًا، ولكن قيد الإرادة في التفصيل فقال في الجملة إن الله قد أراد حدوث كل ما علم حدوثه من خير وشر. وقال في التفصيل إنه أراد حدوث الكفر من الكفر بأن يكون كسبًا له قبيحًا منه ولم يقل إنه أراد الكفر والمعصية على الإطلاق من غير تقييد له (الأصول، ص١٤٥-١٤٦)، ومن أئمتنا من يُطلق ذلك عامًّا ولا يُطلقه تفصيلًا. وإذا سُئل عن كون الكفر مرادًا لله لم يخصص في الجواب ذكر تعلق الإرادة به وإن كان يعتقده، ولكنه يتجنب إطلاقه لما فيه من إيهام الزلل؛ إذ قد يتوهم كثير من الناس أن ما يريده الله يأمر به ويحرص عليه. ورب لفظ يُطلَق عامًّا ولا يفصل (الإرشاد، ص٢٣٧-٢٣٨). قال الأشعري في التفصيل بتقييد: لا أقول إن الله أراد حدوث المعصية من المعاصي قبيحة منه ولا أقول إنه أرادها على الإطلاق كما نقول في المؤمن إنه كافر بالجبت والطاغوت، والكافر مؤمن بالصنم على هذا التقييد (الأصول، ص١٠٤-١٠٥).

[٢٥] الكفر والمعاصي بخلقه وإرادته ولا يرضاه (العضدية، ج٢، ص١٨٢-١٨٣). هل شاء الله كون الكفر والفسق وأراده من الكافر الفاسق أم لم يشأ ذلك ولا أراد كونه؟ ذهب أهل السنة أن لفظ شاء وأراد لفظةٌ مشتركة تقع على معنيَين: (أ) الرضا والاستحسان، فهذا منهيٌّ عن الله إن أراده أو شاءه في كل ما نهي عنه. (ب) أراد كونه وشاء وجوده، فهذا هو الذي تخبر به عن الله في كل موجود في العالم من خير أو شر. وهما أساس خطأ المعتزلة في التعلق بالألفاظ المشتركة. وقال أهل السنة: ليس من فعل ما أراد

والعجيب في محاولات التوفيق جعل الأفعال الحسنة من الله والأفعال القبيحة من الإنسان! وكأن الله له الخير والإنسان له الشر «وتلك قسمة ضيزى». وهي نظرةٌ ثُنائية تجعل الفعل له فاعلان، فاعل للخير وفاعل للشر، تعطي الأول لله والثاني للإنسان، تجعل الله مسئولًا عن نصف أفعال الإنسان والإنسان مسئولًا عن نصف أفعال الله؛ فلا هي أعطت كل شيء لله حفاظًا على التوحيد، ولا هي أعطت كل شيء للإنسان حفاظًا على العدل؛ فضاع التوحيد والعدل معًا. كما أنها تضع الإنسان على نفس المستوى مع الله في مسئولية كليهما عن الأفعال، وكأن الإنسان على نفس المستوى مع الله في مسئولية كليهما عن الأفعال، وكأن الإنسان شريك لله والله شريك للإنسان، وكأنهما قرينان، إمَّا إقلالًا لله نزولًا حتى الإنسان أو إعلاءً للإنسان صعودًا حتى الله. وهي نظرة تقوم على التطهر، وتجعل أفضل قسم في الإنسان هو الله، وأسوأ قسم فيه هو الإنسان. وهي نظرةٌ بطولية تجعل الإنسان مسئولًا عن الشر وحده والله مسئولًا عن الخير وحده، اتِّهامًا للذات وتبرئةً للغير؛ نظرة سوداوية تجعل الإنسان مسئولًا عن القبح وكأنه لا يفعل إلا القبيح، تقوم على تعذيب الذات والتضحية في سبيل الغير، كما تقتضي بذلك علاقة الحبيب بالحبيب. ولكن النظرة الأكثر بطولية تجعل الإنسان مسئولًا عن كل شيء، عن الخير والشر، والحسن والقبح، أمَّا من حيث الله، والله لا يحتاج إلى إثبات بطولة، أو من حيث الإنسان، فالإنسان موجود من أجل البطولة في الاستخلاف.

وكيف يتخلى الله عن مسئولية فعل القبائح والشرور بدعوى التنزيه؟ وكيف يدين الله الحبيب؟ وكيف يكون الله أنانيًّا يحتفظ لنفسه بالخير ويترك للإنسان الشر؟ ألا يكون الإنسان في هذه الحالة أكثر ألوهية من الله بتحمله المسئولية كاملة عن الشرور، وبتضحيته بالذات في سبيل الآخر، وبغيرته وإيثار الآخر على النفس؟ إن جعل المعبود مسئولًا عن الطاعات والإنسان مسئولًا عن المعاصي قسمةٌ قائمة على الطهارة بالنسبة للمعبود وبالقسوة بالنسبة للإنسان. وأن جعل الذات المشخصة المطلقة مسئولة عن الأفعال الإيجابية دون السلبية تطهر وتنزيه للحبيب من الشر وإلصاق للشر بالإنسان خاصةً لو كان ذلك يحدث

الله وما شاء كان محسنًا دائمًا. الحسن من فعل بما أمره الله به ورضيه منه (الفصل، ج٣، ص١٠٤، ص١١١–١١٤).

بعد الإتيان بالفعل. إن كان خيرًا أُعطي للمطلق وإن كان شرًّا تُرك للإنسان. ولماذا لا يكون الإنسان مصدرًا للخير ويكون مصدرًا للشر وحده؟ وكيف يتم فعل باتهام الذات وتعذيبها المستمر؟ وكيف يتم خلق وإبداع والإنسان مُحبَطٌ مهان مذنب؟[٢٦]

والحلول المتوسطة في الحقيقة أقرب إلى الجبر منها إلى الاختيار. ولا تعتمد على الحجج النقلية لأن حجج الطرفين موجودة، ولكنها تُعبِّر عن مجرد الرغبة في إثبات شرعية الموقفَين: النظرية لله والعملية للإنسان والرغبة في المصالحة بين الموقفَين المتقابلَين. كما تكشف عن الرغبة في تأكيد عاطفة الإيمان وضرورة العقل والفعل، رغبةً في الحسنيَين، وكأنها مصالحة بين فريقَي الأمة توحيدًا للفكر وحماية لها من الفتن والشقاق. وقد تكون محاولات التوقيف مجرد صياغات في العبارة بلا مضمون أو اتساق وكأن الأمر مجرد صياغة بيانٍ سياسي يُرضي كل الأطراف، ويحقق كل المصالح والذي ينتهي في النهاية بألا يحقق أحد منها بعد ما يفسره كل طرف على هواه. فالله أراد المحدثات دون أن يسميها كفرًا ومعصيةً، أي الإبقاء على المبدأ العام دون الوقائع المحددة، مثل الحديث عن حقوق شعب دون الحديث

---

[٢٦] ويشارك في ذلك الأشاعرة وبعض المعتزلة والروافض. فعند الأشاعرة للعباد أفعالٌ اختيارية يُثابون بها ويُعاقَبون عليها، والحسن منها برضاء الله والقبيح منها ليس برضائه (النسفية، ص٩٦–١١٢). والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة والنهي عدم الإرادة، فجعلوا إيمان الكافر مرادًا وكفره غير مراد (شرح التفتازاني، ص٩٩). وعند المعتزلة الحسنات والخير من الله والشر والسيئات من أنفسهم كي لا ينسبوا إلى الله شيئًا من السيئات والمعاصي (الرد، ص١٦٤–١٦٥). الرزق الحرام من الإنسان والرزق الحلال من الله (الرد، ص١٧٦). القدرية أصناف، صنف يرون الحسنات والخير من الله، والشرور والسيئات من أنفسهم، لكيلا ينسبوا إلى الله شيئًا من السيئات والمعاصي (الرد، ص١٦٥–١٦٦). وعند بشر بن المعتمر: الله لم يزل مُريدًا لطاعته دون معصيته (مقالات، ج٢، ص١٧٤). وقالت الفضيلية، وهم أصحاب فضل الرقاشي، إن أفعال العباد لا يُقال إن الله أرادها إذا لم تكن، ولا يُقال لم يُردها، فإن كانت جاز القول بأن أرادها؛ فما كان من فعلهم طاعة قيل أراده الله في وقته وإن كان معصية قيل لم يرده (مقالات، ج٢، ص١٧٦). وعند فريق من الروافض إرادة المعبود لأفعال العباد هي أمرهم إياهم بالفعل، وهي غير فعلهم وهم يأبون أن يكون الله سبحانه أراد المعاصي فكانت. ويقول فريقٌ آخر من الروافض: لا نقول قبل الفعل إن الله أراده، فإذا فعلت الطاعة قلنا أرادها وإذا فعلت المعصية فهو كاره لها غير محب لها (مقالات، ج١، ص١١١). وعند الميمونية الله يريد الخير دون الشر، وليست له في مشيئته في معاصي العباد (الملل، ج٢، ص٤٦). وتشارك الجبرية أحيانًا في القول بأن الكافر قادر على الكفر الذي هو فيه غير قادر على الإيمان الذي تركه (الانتصار).

عن أرض أو حدود أو هوية أو استقلال أو سيادة.[٢٧] وعادةً ما يصعب التوفيق بين أي طرفين عن طريق الالتقاء في المنتصف مثل التوفيق بين حرية الأفعال وصفات الإرادة أو أسماء الذات، فأفعال الناس إمَّا أن تكون حرة أو لا تكون. ينتهي التوسط إلى تأجيل الصراع وليس إلى إلغائه، فيتفجَّر بعد ذلك. ولا يبقى إلا احتواء أحد الأطراف للآخر عن طريق التأويل.

(٣) أفعال الشعور الداخلية أفعال حرة

لما كان إثبات الصفات أحد بواعث نفي خلق الإنسان لأفعاله، فإن نفي الصفات يكون أحد بواعث إثبات خلق الإنسان لها ومسئوليته عنها؛ هناك إذن صلة بين التوحيد والعدل تتمثل في إثبات الصفات لله ونفي الأفعال للإنسان أو في نفي الصفات لله وإثبات الأفعال للإنسان. هذا هو النسق الدائم إلا إذا كان في غمرة الحماس للنفي يتم نفي الصفات والأفعال معًا، وهو النفي الغاضب المبدئي الذي تنفى فيه صفات الله وأفعال الإنسان معًا.[٢٨] وقد يكون السبب في ذلك هو نقل صورة المعبود على الإنسان، واعتبار الحرية صفة للذات الإنسانية، فكما أنكرت صفات المعبود تنكر أيضًا صفات العابد.

(٣-١) نفي صفات العلم والقدرة والإرادة

ومن الصفات التي يتم نفيها خاصةً العلم والقدرة والإرادة، لما كانت الحياة شرطًا للعلم ولما كان السمع والبصر والكلام أيضًا من مظاهر العلم، سواء المعرفة الحسية، السمع والبصر، أو التعبيرات اللغوية في الكلام. والحقيقة أن نفي الصفة لإنفاذ الفعل إنما هو إثبات لحق

[٢٧] وهو حل البغدادي بقوله إننا عبرنا عن المعاصي والكفر بأنها حوادث قلنا إن الله أراد حدوثها ولم نقل أراد الكفر والعصيان، وإن قلنا أراد حدوث هذا الحادث الذي هو كفر أو معصية (الأصول، ص١٤٥-١٤٦). وقال بعض أصحابنا من سألنا عن الشرور بلفظ الحوادث قلنا إن الله أراد حدوثها وحدوث جميع الحوادث ولا نقول بلفظ الشرور إنه أراد الشرور «ونقول إنه أراد حدوث هذا الحادث الذي هو معصية» (الأصول، ص١٠٤-١٠٥).

[٢٨] هذا هو موقف جهم بن صفوان الذي ينفي الصفات وينفي خلق الإنسان للأفعال، وهو الاستثناء الذي يعارض النسق العام. وعند عمرو بن عباد السلمي نفي الصفات ونفي القدر خيره وشره من الله والتكفير والتضليل على ذلك (الملل، ج١، ص٩٨-٩٩).

الله النظري وحق الله العملي. فهناك فرق بين ما هو نظريٌّ شرعي وما هو واقعيٌّ حسي. فالصفة المطلقة سواء كانت العلم أو القدرة أو الإرادة حقٌّ نظريٌّ شرعي لله، وحرية الأفعال حقٌّ عمليٌّ حسي للإنسان ولا تعارض بين الاثنين. فبالنسبة لصفة العلم، علم الله علمان: علمٌ قبلي استنباطي عن طريق المبادئ العامة، وعلم بعدي استقرائي عن طريق الوقائع الجزئية؛ فالإيهام بالجبر أو بالكسب إنما ينطلق من العلم الأوَّل الشامل الذي لا تغيب عنه الجزئيات قبل وقوعها بينما ينطلق واقع الحرية من العلم الثاني بالأفعال بعد تحققها. العلم المطلق لا يحتاج إلى وقائع؛ فهو علم صفة لا علم وجود.[٢٩] وهو لا يمنع من حرية الإنسان لأنه لا يوجد علمٌ قبلي بها، بل العلم علمٌ بعديٌّ محض. أفعال الإنسان سابقة على العلم المطلق بها.[٣٠] والعلم المطلق بالوقائع لا يمنع من حدوث الوقائع على نحوٍ مخالف لهذا العلم المسبق. فالحرية الإنسانية قادرة على اختراق حاجز العلم. والعلم المسبق على نحوٍ كلي وشامل لا يمنع من تجدد الفعل وتغيره على نحوٍ جزئي، فالعلم إحاطة والفعل تحقق.[٣١] ولا ضير أن يكون علم الله مشروطًا بأفعال العباد وليس للعلم الإلهي، ولا ضير

[٢٩] قال قائلون من المعتزلة: لم يزل الله يعلم أجسامًا لم تكن ولا تكون، ويعلم مؤمنين لم يكونوا، وكافرين لم يُخلَقوا، ومتحركين وساكنين، مؤمنين وكافرين، ومتحركين وساكنين، في الصفات قبل أن يُخلقوا وقاسوا قولهم حتى قالوا معلومون معذَّبون بين أطباق النيران في الصفات وأن المؤمنين مُثابون ممدوحون منعَّمون في الجنان في الصفات لا في الوجود إذا كان الله قادرًا على أن يخلق من يطيعه فيثيبه ومن يعصيه فيعاقبه مقدور معلوم. وكان أنيب بن سهل الخراز يقول: مخلوق في الصفات قبل الوجود، ويقول موجود في الصفات (مقالات، ج١، ص٢٢٣).

[٣٠] عند هشام بن الحكم لو كان الله عالمًا بأفعال العباد لم تصح المحنة والاختبار (الفِرَق، ص٦٧؛ مقالات، ج١، ص١٠٨). ولو كان عالمًا بما يفعل عباده قبل وقوع الأفعال منهم لم يصح اختيار العباد وتطليقهم (مقالات، جزء٢، ص١٦٤). وعند معظم الروافض: الله يعلم ما يكون قبل أن يكون إلا أعمال العباد، فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها، لأنه لو علم من يعصي ومن يطيع لحال بين المعاصي والمعصية (مقالات، ج٢، ص١٦٢). ومن الرافضة من يزعم أن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون إلا أعمال العباد، فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها (مقالات، ج١، ص١٠٨). إن الله قدر كل شيء ما خلا الأعمال عند بعض الأقوام (التنبيه، ص١٦٩).

[٣١] أجاز أكثر المعتزلة ألَّا يكون ما أخبر الله أنه يكون وعلم أنه يكون بألَّا يكون كان علم وأخبر أنه يكون. وعند الجبائي وما علم الله أنه يكون فمستحيل قول قائل لو كان مما يترك لم يكن العلم سابقًا أن يكون! (مقالات، ج١، ص٢٨٦–٢٨٧). وعند المعتزلة إلا الفضيلية: الله يريد أمرًا ولا يكون ويكون ما لا يريد (مقالات، ج٢، ص١٧٧). وعند المعتزلة البصرية ما شاء الله لم يكن وكان ما لم يشأ (الفِرَق،

أن يكون العلم الإلهي متغيرًا لصالح العباد كما هو الحال في النسخ. وقد يكون الفصل بين العلم والإرادة أحد وسائل إنفاذ حرية الأفعال. فالله لم يزل مريدًا لما علم أنه يكون، أي أن علمه أوسع من إرادته، وأنه على حقٍّ مطلق ولكن إرادته حقٌّ نسبي، والنظر في النهاية سابق على العمل وأعلى منه ومحيط به.[٣٢] علم الله المسبق إذن لا ينال من حرية الأفعال، بل

ص٣٣٦). وعند الفضيلية وغيلان أفعال العباد لا يُقال إن الله أرادها إذا لم تكن ولا يُقال لم يردها، فإن كانت جاز القول إنه أرادها. أجاز القول بأنه يريد أمرًا فلا يكون، وجاز أن يكون ما لا يريد، وأنكر أن يكون الله يريد أن يطيعه خلق قبل أن يطيعوه أو يريد ألَّا يعصوه قبل أن يعصوه (مقالات، ج١، ص١٧٦–١٧٧). ويعرض ابن حزم موقف المعتزلة قائلًا بأن المعتزلة مقرون أن الله لم يزل يعلم: (أ) أن من يؤمن بعد كفره فإنه لا يزال في كفره إلى أن يؤمن. (ب) أن من يكفر بعد إيمانه فإنه لا يزال في إيمانه حتى يكفر. (ج) أن من لا يؤمن من الكفار أبدًا فإنه لا يزال في كفره إلى أن يموت. (د) أن من لا يكفر من المؤمنين فإنه لا يزال في إيمانه إلى أن يموت (الفصل، ج٥، ص٣٨). فعند المعتزلة المعلوم غير المقدور (النهاية، ص٢٥٥–٢٥٨).

[٣٢] اختلف المتكلِّمون أن يكون علم الله على شرط على مقالَين: (أ) معتزلة بصرة وبغداد إلا هشامًا وعبادًا. فعندهم الله يعلم أنه يعذب الكافر إن لم يتُب من كفره وأنه لا يعذبه إن تاب من كفره ومات تائبًا غير متجانف لإثم. (ب) هشام الفوطي وعباد لا يجوِّزان ذلك لما فيه من الشرط، والله لا يجوز أن يوصَف بأنه يعلم على شرط ويخبر على شرط وجوَّز ذلك مخالفوهم، والشرط في المخبر عنه، والشرط في المعلوم (مقالات، ج١، ص٢٣٨–٢٤٠، ج٢، ص١٦٤-١٦٥). وكان الجبائي يقول: لو آمن من علم الله أنه لا يؤمن لأدخله الجنة (مقالات، ج١، ص٢٥٤، ج٢، ص٢١٣). واختلفوا فيمن علم الله أنه لا يؤمن، قالت المعتزلة إلا عليًّا الأسواري إنه مأمور بالإيمان قادر عليه. وقال الأسواري: إذا قرن الإيمان إلى العلم بأنه لا يكون أحلت القول بأن الإنسان مأمور به أو قادر عليه. وإذا أفرد كل قول من صاحبه فقلت: هل أمر الله الكافر بالإيمان، وأقدره عليه، ونهى المؤمن عن الكفر؟ قلت نعم (مقالات، ج١، ص٢٨٥؛ الفِرَق، ص١٩٩). وأنكر الشبيبة (المعتزلة) أن يكون العلم سابقًا على ما به العباد عالمون وما هم إليه صائرون (التنبيه، ص١٧٥). ويقول شيطان الطاق يعلم الله الأشياء إذا قدرها وأرادها ولا يكون قبل تقديره للأشياء عالمًا بها، وإلا ما صح تكليف العباد (الفِرَق، ص٧١). وعند جعفر بن حرب لو قيل: أيقدر من أخبر الله أنه لا يؤمن على الإيمان؟ قيل له: يقدر مع وجود الخبر أن يفعل الإيمان ولا بأن تتوهم وقوع الإيمان ووجود الخبر ولكن على أن تتوهم وقوع الإيمان مفردًا على وجوه الخبر. وقالت المعتزلة كلها إلا بشرًا وعبادًا إن الله لم يزل غير مريد لما علم أنه يكون ثم أراده (مقالات، ج٢، ص١٧٦). وقالت المعتزلة إن علم الله لم يزل يعلم أن من مات كافرًا فإنه لا يؤمن أبدًا وأنه كلم، وقال إن أبا لهب وامرأته سيصليان النار كافرَين، ثم قطعوا كلهم بأن أبا لهب وامرأته كانا قادرَين على الإيمان على ألا تمسهما النار وأن كان ممكنًا لهما تكذيب الله وأنهما كانا قادرين على إبطال علم الله وعلى أن يجعلاه كاذبًا في قوله (الفصل، ج٥، ص٣٤).

هو أشبه برصد النتائج مسبقًا لاختيار البشر. صحيح أن العلم يوجِب وجود المعلوم ولكنه لا يوجب التعلق واتجاه المعلوم نحو فعلٍ معين. صحيح أن العلم أشمل من الأفعال ومع ذلك فليس المطلوب هو الدفاع عن شمول العلم بل عن اختيار الأفعال وإلا تم الخلط بين مستوى الحق النظري ومستوى الواقع العملي. علم الله حق نظري، وحرية أفعال الإنسان حق عملي.[٣٣]

وكما يُنفى العلم تُنفى القدرة على الظلم وعلى فعل الضدَّين وعلى خرق القانون أو على التدخل في حرية الأفعال، وذلك لأن كل هذه الصفات مشتقة من صفات الإنسان ولا وجود لها بالفعل، بل مجرد إسقاطات من الإنسان على الوعي بذاته المشخَّص خارجًا عنه.[٣٤] ولا يمكن تصور تعارض في صفات الذات وإلا كان نقصًا في التنزيه. فالسؤال التقليدي: هل يأمر الله من يعلم أنه يحول بينه وبين الفعل؟ وضع لصفتَي العلم والقدرة موضع التعارض والتضارب. والسؤال لا يعبر عن مشكلةٍ واقعية بقدر ما هو تمرينٌ عقلي يسمح للذهن بإظهار عواطف التأليه بالتضحية بحرية الإنسان.[٣٥]

---

[٣٣] هذه هي التفرقة المشهورة في القانون بين En Fait, En Droit أو بين De Facto, De Jure.

[٣٤] زاد علي الأسواري على النظام أن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم على ما علم أنه لا يفعله ولا على ما أخبر أنه لا يفعله. إن الإنسان قادر على ذلك لأن قدرة العبد صالحة للضدين، ومن المعلوم أن أحد الضدين واقع وفي المعلوم أنه سيوجد دون الثاني (الملل، ج١، ص٨٩). ويقول: ما علم الله أنه لا يكون لم يكن مقدور الله (الفِرَق، ص١٥١). وكان الجبائي لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق إيمانًا يكونون به مؤمنين وكفرًا يكونون به كافرين وعدلًا لا يكونون به عادلين، وكلامًا يكونون به متكلمين لأن معنى متكلِّم أنه فعل الكلام عنده. وكذلك القول في سائر ما ذكرناه من العدل والجور عنده وكذلك يحيل ذلك في كل شيء يوصف به الإنسان. ومعنى ذلك أنه فاعل مما اشتق له الاسم منه (مقالات، ج٢، ص٢٠٦). وعند الميمونية (العجاردة الخوارج)، فوَّض الله الأعمال على العباد وجعل لهم الاستطاعة إلى كل ما كلفوا؛ فهم يستطيعون الإيمان والكفر جميعً، وليس لله في أعمال العباد مشيئة، وليست أعمال العباد مخلوقة لله (مقالات، ج١، ص١٦٤–١٦٥). وعند المعلومية (الخازمية العجاردة الخوارج) من لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو جاهل به وأن أفعال العباد ليست مخلوقة، وأن الاستطاعة مع الفعل، ولا يكون إلا ما شاء الله (مقالات، ج١، ص١٦٦).

[٣٥] نعم يجوز أن يأمر الله بذلك وإن كان يعلم أنه يحول بين العباد وبينه في التالي، إنما يقول له افعل إن لم نحُل بينك وبين الفعل ويجوز أن يقدر على الفعل في الثاني وإن كان يُحال بينه وبينه في الثاني (مقالات، ج١، ص٢٨٥). لا يجوز ذلك في الأمر ولا في القدرة (مقالات، ج١، ص٢٨٥). وعند أهل الإثبات الباري قادر على ظلم غيره وجوره وإيمانه وكسبه، ولا يوصف بالقدرة على أن يظلم ويجور ولا

وكما يُنفى العلم والقدرة تُنفى الإرادة. كما تُنفى أسماء الإرادة أو صفات الانفعال مثل الرضا والسخط لإفساح المجال لحرية الأفعال.[٣٦] فنفي الصفات إثبات للحرية الإنسانية وكسر لأغلفتها الخارجية. والحقيقة أن نفي الإرادة إنما يعني في الواقع إعادة تفسيرها بحيث تفسح المعاني الجديدة المجال لحرية الأفعال. فيُعاد تفسير الإرادة إنقاذًا للحرية الإنسانية على أنها علم أو أوامر أو حكم أو تسمية أو مراد أو تخلية أو ميل أو اختيار أو كراهة أو حركة أو معنى. ويُعاد تأويل قصة إبليس حتى تنتهي في النهاية إلى كون الإرادة مجازًا في الله، حقيقةً في الإنسان، ويسترد الإنسان حريته. فالإرادة هي العلم، والعلم حق نظري وليس تحقيقًا عمليًّا كما هو الحال في صفة العلم. العلم حق نظري وحرية الأفعال واقع عملي، والعلم النظري به حرية الأفعال، وهو لا يجبر على شيء؛ لأن الحرية مسطورة فيه. ولن يُكرِه الله حرية الإنسان وفعله الاختياري، بل إنه يجعل ذلك مطويًّا تحت حقه النظري. بل إن من عظمة الملوك تحقيق إرادة الشعوب، فإرادة الملوك من إرادة الشعوب، وإرادة الشعوب تقوية لإرادة الملوك، وليست مناهِضة لها، خاصةً إذا كانت الملوك عادلة والشعوب واعية. وإن سخط الله وغضبه ليس إجبارًا للعباد، ولكن تعاطفًا معهم، وحُبًّا لهم، وشفقةً بهم، معهم وليس ضدًّا لهم. صحيح أن الله فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ، ولكن ذلك حقٌّ نظري وليس واقعًا عمليًّا. وأكرم إلى الله أن يكون ملكًا في عالمٍ حر ولشعبٍ حر على أن يكون ملكًا قاهرًا على شعبٍ مقهور بلا إرادة، وأن من عظمة الملوك حريات الشعوب

بالقدرة على أن يكتسب ولم يصفوا ربهم بالقدرة على ظلم لا يكتسبه العباد (مقالات، ج٢، ص٢٠٨). وعند محمد بن عيسى الباري قادر على الجور وليس قادرًا على أن يجور، ولم يزل قادرًا على الفعل وليس لم يزل قادرًا أن يفعل. وكان يعارض من قال إن القادر على الفعل قادر أن يفعل (مقالات، ج٢، ص٢٠٨).

[٣٦] قالت المعتزلة، الرضا والسخط ليسا من صفات الله (البحر، ص٦٦–٦٧). والمعتزلة يقولون إن قبائح أفعال العبد ليست بقضاء الله وقدره (المسائل، ص٣٧٣–٣٧٨). وقالت المعتزلة إن كان الله أراد كون كل ذلك فهو إذن يغضب مما أراد (الفصل ج٣، ص١٠٥)، اختلف أهل الحق في إطلاق المحبة والرضا. فإذا قال قائل هل يحب الله كفر الكفار ويرضاه؟ فمن الأئمة من لا يطلق ذلك ويأباه. (أ) قال البعض المحبة والرضا يعبر بهما عن أنعام الله وأفضاله وهما من صفات أفعاله. (ب) ومنهم من يحمل المحبة والرضا على الإرادة (الإرشاد، ص٢٣٩–٢٤٠). نفت المعتزلة جميع الصفات الأزلية، وقالوا: ليس له قدرة ولا علم ولا حياة، ونفى البغداديون عنه الإرادة (الفِرَق، ص٣٣٤).

واستقلال إرادتها، وهي ليست صفاتٍ متضادةً بل هي متحدة. ليست الإرادة ضد العلم أو العلم ضد الإرادة، بل هي صفاتٌ واحدة. ما يحدث في العالم يحدث بعلم وإرادة لا بمعنى أنه يحدث ما يجهله أو ما لا يريده. علم الله تجريبي وليس إجبارًا لأفعال الإنسان، وإرادته تقوية لإرادة الإنسان وليست ضدها.[٣٧]

(٣-٢) تأويل الإرادة

وقد تكون الإرادة هي الأمر. ويكون ردُّ الإرادة إلى الأمر مثل ردِّها إلى الخلق أو إلى العلم لإنفاذ حرية الأفعال. والأمر ليس إجبارًا، بل مجرد توجيه ودعوة إلى الفعل وليس تحقيقًا للفعل، وهو المنوط بإرادة الإنسان وحريته. ولا يعني ذلك الأمر بأفعال الأطفال والمجانين لأن شرط التكليف العقل والبلوغ؛ فهو أمرٌ شرعي وليس أمرًا كونيًّا ميتافيزيقيًّا غيبيًّا. إن التوحيد بين الإرادة المطلقة وبين الأمر المطلَق ينقذ الفعل الإنساني الحر وفي الوقت نفسه لا يثبت حق التأليه. وهو أقرب إلى إثبات الحرية من نفيها. الله مريد لتكوين الأشياء يعني أنه كوَّنها وأن إرادته للتكوين هي التكوين.[٣٨] لذلك فإن فعل الأمر واقع. ولو ارتبط

[٣٧] يقول بشر بن المعتمر إن الله إذا علم حدوث شيء من أفعال العباد ولم يمنع منه فقد أراد حدوثه؛ فكفَّرته المعتزلة وأيَّدته أهل السنة (الفِرَق، ص١٥٦؛ الفصل، ج٢، ص١٣٧). يقول القدرية إن الله لا يعلم الشيء حتى يكون؛ لأن الله إذا كتب ذلك وأمر بأن يكتب فلا يكتب شيئًا لا يعلم، في حين عند الأشاعرة يعلم الله ما يكون قبل أن يكون (الإبانة، ص٦٢-٦٣).

[٣٨] قالت المعتزلة: كل آمر بالشيء فهو مريد له، والرب آمر عباده بالطاعة فهو مريد لها (النهاية، ص٢٥٤-٢٥٥). وهو أيضًا رأي الكعبي والنظام (النهاية، ص٢٣٨–٢٤٢). وعند المعتزلة إرادة الله في أفعال عباده الأمر بها (الفِرَق، ص١٨١-١٨٢). وعند الجبائي أن الإرادة غير الأمر بها (اللمع، ص٥٥-٥٦؛ مقالات، ج١، ص١٤٥، ج٢، ص٤٩، ص١٧٤). عند الجبائي الأمر والخبر لا يكونان أمرًا وخبرًا إلا بالإرادة، أمَّا إرادة المأمور به فعلى أصل أبي هاشم أو إرادة كونه أمرًا وخبرًا كما قال ابن الإخشيد (الفِرَق، ص١٩٣). وعند الخياط إذا قيل الله مريد لأفعال عباده فالمراد أنه آمرٌ راضٍ عنها (الملل، ج١، ص١١٤). وكان أبو معاذ التومني يقول: بعض القرآن أمر وهو الإرادة من الله للإيمان؛ لأن معنى أن الله أراد الإيمان هو أنه أمر به (مقالات، ج٢، ص٢٣٢). عند ضرار الإرادة ضربان: (أ) المراد. (ب) الأمر بالفعل (الملل، ج١، ص٧٩). وعند النظام والكعبي أن الله خالق أفعاله وإذا أضيف إلى أفعال العباد، فالمراد أنه أمر بها ولا ساهٍ عما يفعله بل كان عالمًا به (الغاية، ص٥٢؛ الإرشاد، ص٦٣–٦٦؛ النهاية، ص٢٣٨–٢٤٢).

بمشيئة الله ولم يقع فإنه حنث باليمين. والفعل قبل أن يقع لا يُسَمَّى فعلًا. الأمر مجرد توجيه للفعل ونداء له.[٣٩] ليس المطلوب من الإنسان تحقيق الإرادة الخفية في الأمر الظاهر؛ فالوحي شرع وليس غيبًا، وضوح وليس استنباطًا، أمر ونهي وليس عقيدة. ولا يحتاج في ذلك إلا إلى الحسن والقبح وإلى علاقة الإنسان العملية بالوحي، أي بالكلام وليس بالله أي الشخص. أفعال الشعور الداخلية إذن أفعال حرية، سواء فيما يتعلق منها بالإيمان أو الكفر لأن الكافر مأمور بالإيمان، والأمر تكليف، والتكليف يقتضي حرية الأفعال وإلا كان الكافر مُطيعًا لأنه كفر بناءً على أمر الكفر؛ فالإرادة على وفق الأمر هذه المرة لا على وفق العلم. ولو كان الرضا بقضاء الله واجبًا لكان الرضا بالكفر كفرًا. كما أن ذلك الافتراض يضع الله في محنة التعارض بين الإرادة والحكمة؛ مما يجعل إيمان الإنسان بالقضاء إيمانًا متناقضًا يبعث على الكفر، في حين أن إرادة الله عاقلة لا تقضي على أحد بالكفر أو تضطره إلى الإيمان.[٤٠]

وقد تكون الإرادة مجرد حكم على الشيء وليس جبرًا له، مجرد تعلُّق دون فعل. ولما كان الحكم يأتي عن طريق الخبر، كانت إرادة الشيء هي الحكم عليه عن طريق الخبر. وقد يتحوَّل الحكم المنطقي إلى حكمٍ خلقي فتكون أحكام الله أحكامًا خلقيةً مطلقةً تخصُّ الصفات الموضوعية للأشياء. قد تكون الإرادة إذن حكمًا عقليًّا على المراد دون أن تكون حكمًا فعليًّا، وقد تكون حكمًا فعليًّا بالإضافة إلى كونها حكمًا عقليًّا، وقد يكون الحكم لغويًّا،

---

[٣٩] إذا كان الله قد شاء كل ما أمر به وكلف الإنسان أنه فاعل شيئًا إن شاء الله ولم يفعل فقد أحنث في اليمين (الفِرَق، ص١٨٤). وقال: لا يكون المريد للشيء مريدًا له إلا من جميع وجوهه (الفِرَق، ص١٩٢). وكان يمنع أن تُسَمَّى الأفعال أفعالًا قبل كونها (مقالات، ج٢، ص١٨٤). المعتزلة رجلان: أحدهما الجبائي يقول إن إرادة الله في أفعال عباده الأمر بها، والآخر يقول إن إرادته في أفعال عباده خلق غير الأمر به (اللمع، ص٥٥).

[٤٠] أمر الله الكافر بالإيمان، والأمر يوافق الإرادة. وفعل المراد طاعة، فلو أراد الله الكفر من الكافر لكان كافرًا مطيعًا بكفره. ولو أراد السفه لوجب أن يكون سافهًا. والفرق بين المعتزلة والأشاعرة في ذلك هو أن الأشاعرة تقول إن الإرادة على وفق الأمر لا على وفق العلم وأن المعتزلة تقول إن الإرادة على وفق العلم لا على وفق الأمر (المعالم، ص٨٨–٩٠؛ المحصل، ص١٤٤–١٤٥). وعند ابن حزم أن: (أ) أمر الكافر بالإيمان، والأمر يدل على الإرادة. (ب) الطاعة موافقة للإرادة، فلو أراد الله كفر الكافر لكان الكافر مطيعًا له بكفره. (ج) الرضا بقضاء الله واجب. ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به ولكن الرضا بالكفر كفر. وإذا أراد الله كون الكفر والضلال فأريد ما أراد الله من ذلك (الفصل، ج٣، ص١١٧–١١٨).

أي تسمية الإيمان حسنًا والكفر قبحًا. دور الإرادة المطلق هو إطلاق الأسماء والأحكام دون خلق المرادات؛ لذلك سُمِّي موضوع الإيمان والكفر في علم أصول الدين الأسماء والأحكام.[٤١]

وقد تكون العداوة هي المراد، أي التوحيد بين الإرادة والشيء؛ لأنها ما دامت مُطلَقة فكل ما تريده واقع. في حين أنه في العالم الإنساني هناك مسافة بين مضمون الإرادة وبين الشيء المراد بعد أن يتحقق. ولا يتخطَّى هذه المسافة إلا الفعل الإنساني. فوصف الإرادة بالشيء ليس وقوعًا في التجسيم أو في التشبيه، بل توحيد بين الإرادة والشيء المراد. التوحيد بين الذات والموضوع إذن هو أحد الحلول الإنسانية ولكن تظل الخطورة على الحرية الإنسانية قائمة.[٤٢] كذلك تكتسب الإرادة صفة المراد بها. فإن كان المراد سفهًا كانت الإرادة

[٤١] عند جعفر بن حرب أراد الله أن يكون الكفر مخالفًا للإيمان، وأراد أن يكون قبيحًا غير حسن والمعنى أنه حكم أن ذلك كذلك (مقالات، ج١، ص١٤٥، ج٢، ص١٧٧، ج٢، ص٢١١). ولديه الإرادة حكم على المراد والحكم فعل عقلي لا فعل إرادي. فالله مريد أي حاكم بالشيء مخبِر عنه. فإرادته للساعة قيامها في وقتها (مقالات، ج٢، ص١٧٤). وأجمعت المعتزلة إلا عبادًا أن الله جعل الإيمان حسنًا والكفر قبحًا، ومعنى ذلك أنه جعل التسمية للإيمان والحكم بأنه حسن، والتسمية للإيمان والحكم به بأنه قبيح. ولكن الله خلق الكافر لا كافرًا ثم أنه كفر وكذلك المؤمن (مقالات، ج١، ص٢٧٣). ويرى صالح قبة من المعتزلة أن الله خلق الكفر والمعاصي وأفعال غيره بأن خلق أسماءه وأحكامها. ويقول بشر بن المعتمر: لا شيء من أفعال العباد إلا لله فيه فعل عن طريق الاسم والحكم. ليس للناس فعل إلا ولله فيه حكم بأنه صواب أو خطأ وتسميته حسنًا أو قبيحًا طاعة أو معصية (الفصل، ج٣، ص٤١). وأثبت آخرون أن الصفات هي الأقوال والكلام كقولنا عالمٌ قادر؛ فهي صفات أسماء، وكالقول يعلم ويقدر؛ فهذه صفات لا أسماء، وكالقول شيء؛ فهذا اسم لا صفة (مقالات، ج٢، ص٤٣). والجبائي وكثير من المعتزلة كان لا يصفه بالقدرة على أن يخلق إيمانًا يكونون به مؤمنين، وكفرًا يكونون به كافرين، وعدلًا يكونون به عادلين، وكلامًا يكونون به متكلمين لأن معنى تكلم أنه فعل الكلام عنده، وكذلك في العدل والجور. ويحيل ذلك في كل شيء يوصف به الإنسان. ومعنى ذلك أنه فاعل مما اشتق له الاسم (مقالات، ج٢، ص٢٥٥، ص٢٠٦–٢٠٧، انظر أيضًا الفصل الحادي عشر: النظر والعمل).

[٤٢] هذا هو أيضًا رأي أهل الاعتزال والإمامة. عند النظام ومعتزلة بغداد الإرادة هي المراد والله مريد تعني أنه كون الشيء وإرادة تكون الشيء هو الشيء (مقالات، ج٢، ص١٧٣–١٧٤)، وعند أبي الهذيل إرادة تكوين الشيء والقول له كن خلق للشيء (مقالات، ج٢، ص١٧٥)، وعند ضرار بن عمر خلق الشيء هو الشيء (مقالات، ج١، ص١٧٨)، وعند الجبائي الإنسان لا يوصف بالحقيقة أنه مريد أن يفعل، وإرادة الباري مع مراده (مقالات، ج٢، ص٩٢). وعند ضرار بن عمر إرادة الله على ضربَين: إرادة هي المراد، وإرادة هي الأمر بالفعل. وقال إن إرادته لفعل الخلق هي فعل الخلق، كأن يقول إن خلق الشيء هو الشيء (مقالات، ج٢، ص١٧٨).

سفهًا، وكانت إرادة الطاعة طاعة. ولا يعني ذلك أن يكون الله مطيعًا لإرادته، بل يعني اتساق الإرادة مع المراد، وهو أقرب إلى العدل من الظلم، وإلى الحكمة من السفه، وإلى العقل والاتساق من التناقض والتضاد، ومن الحكمة والقصد إلى العبث والسخف.[٤٣] وفي بناءٍ ذهني آخر قد يكون التوحيد بين الإرادة والشيء خطرًا على الحرية ومُوهِمًا بالجبر؛ لذلك فإن التمييز بينهما يكون أكثر مدعاةً لإثبات الحرية. وفي هذه الحالة تكون الإرادة صفة ذات والمراد صفة فعل أو شيء. فالإرادة موجودة لا في مكان، بلا محل، والمراد هو الأمر الموجود في الزمان والمكان. إذا كانت الإرادة قديمة فالمراد حادث، وإذا كان التوحيد بين الإرادة والمراد يدل على العظمة، فإن التمييز بينهما يدل على الحرية الإنسانية. وتكون الإرادة هنا معناها الاختيار، والمريد هو المختار لا في التأليه بل في الإنسان.[٤٤] ومع ذلك فإن اتفاق كفر الكافر مع مراد الله لا يعني أجره على ثواب الطاعة، بل يعني عقابه لسوء

[٤٣] الإرادة تكتسب صفة المراد بها؛ فإذا كان المراد سفهًا كانت الإرادة سفهًا (الإرشاد، ص٢٤٩). والدليل أن الله كلف أبا جهل أن يؤمن وعلم أنه لا يؤمن، والخبر عنه بأنه لا يؤمن فكأنه أُمر بأن يؤمن بأنه لا يؤمن؛ إذ كان من قول الرسول أنه لا يؤمن، وكان هو مأمورًا بتصديقه، فقد قيل له صدق بأنك لا تصدق وهذا محال (الاقتصاد، ص٩٣–٩٤).

[٤٤] عند معمر إرادة الله غير مرادة وهي غير الخلق وغير الأمر والإخبار عنه والحكم به (مقالات، ج٢، ص١٧٧). يقول أبو الهذيل إرادة الله غير مراده وغير أمره، إرادته لمفعولاته ليست بمخلوقاته على الحقيقة بل هي مع قوله لها كوني خلق لها، وإرادته للإيمان ليست بخلق له، وهي غير الأمر به، وإرادة الله قائمة به لا في مكان (مقالات، ج١، ص٢٤٤). ويقول إرادة الله غير المراد فإرادته لما خلق هي خلقه له، وخلقه للشيء غير الشيء، بل الخلق قول لا في محل (الملل، ج١، ص٧٩). ويقول إرادة الباري مع مراده ومحال أن تكون إرادة الإنسان ككون الفعل مع الفعل (مقالات، ج٢، ص٩٢). ويقول: إرادة الله لكون الشيء غير الشيء المكون وهي توجد لا في مكان، وإرادته للإيمان غيره وغير الأمر به، وهي مخلوقة، ولم يجعل الإرادة أمرًا ولا حكمًا ولا خبرًا (مقالات، ج٢، ص١٧٤، ص٤٨). وقال بعض أصحابه: إرادة الله موجودة لا في مكان ولم يقل قائمة بالله (مقالات، ج١، ص٢٤٤–٢٤٥). وعند أبي موسى المردار خلق الشيء غيره (مقالات، ج٢، ص١٧٥). وعند الجبائي الإرادة غير المراد وفعله الإنسان هو مفعول وإرادته غير مراده، إرادة الله للإيمان غير أمره به وغير الإيمان وإرادته لتكوين الشيء غيره (مقالات، ج٢، ص٤٩). وقال: الإرادة لتكوين الشيء هي غيره وليست بخلق له ولا جائز أن يقول الله للشيء كن (مقالات، ج٢، ص١٧٥).

استخدام العقل والفعل الحر، وأن مراد الله يكون تابعًا للفعل وليس سابقًا عليه، والعلم به مسبقًا لا يعني الاضطرار إليه.[٤٥]

وقد تكون الإرادة مجردة تهيئة المراد. ولكن حتى هذه التهيئة قد تدخل في الفعل الإنساني. وماذا لو حدث التدخل ثم جلب الفعل الإنساني الضرر لا النفع، وهو نفس معنى التخلية؟ فقد تكون التهيئة بمعنى أن الله خلى بينهم وبينها. والتخلية في الواقع إثبات الحرية أكثر من نفيها. ولكنها تفيد أيضًا معنى عجز الإرادة المطلقة وتلغي دورها في الفعل، كما أنها تضع مشكلات أكثر منها مثل: كيف يخلي المؤله الموصوف بصفات الكمال بين الإنسان وبين الأفعال السلبية؟ كيف يسمح الكمال بالنقص، والخير بالشر، والحسن بالقبيح؟[٤٦]

وقد تعني الإرادة كراهة الله للفعل دون إتيانه، والقيام به بدلًا عن الإنسان، هذا فيما يتعلق بالأوامر والنواهي، بالطاعات والمعاصي. أمَّا فيما يتعلق بالمباح وما لا يدخل تحت التكليف من أفعال المجانين أو الأطفال أو البهائم فلا تدخل تحت مرادات الله إرادة أو كراهية.[٤٧] فالله غير مريد على الحقيقة، وإرادته إضافة أو سلب كما هو الحال عند الحكماء، سلب الكراهية وسلب العلية.[٤٨]

---

[٤٥] هل شاء الله كون الكفر والفسق وأراده من الكافر والفاسق أم لم يشأ ذلك ولا أراد كونه. قالت المعتزلة إن الله لم يشأ أن يكفر الكافر ولا أن يفسق الفاسق ولا أن يُشتم ولا أن يُقتل الأنبياء وقالوا من فعل ما أراد الله فهو مأجور محسن، فإن كان الله أراد أن يكفر الكافر وأن يفسق الفاسق فقد فعلا جميعًا ما أراد الله منهما، فهما محسنان مأجوران (الفصل، ج٣، ص١٠٤).

[٤٦] عند أبي موسى المردار الإرادة مجرد تهيئة المراد، فالله أراد المعاصي للعباد بمعنى أنه خلى بينهم وبينها (مقالات، ج١، ص٢٤٤–٢٤٥). وكأن يقول خلق الشيء غيره، الخلق مخلوق لا يخلق (مقالات، ج١، ص٢٤٥، ص٢٧٣–٢٧٤).

[٤٧] قالت المعتزلة الرب مريد لأفعاله سوى الإرادة والكراهة، وهو مريد لما هو طاعة وقربة من أفعال العباد، كاره للمحظورات من أفعالهم. وأمَّا المباح منها وما لا يدخل تحت التكليف من مقدورات البهائم والأطفال، فالرب عندهم لا يريدها ولا يكرهها (الإرشاد، ص٢٤٠–٢٤١). فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا للمعاصي. واتصاله بباب العدل ظاهر؛ فإن الإرادة فعل من الأفعال. ومتى تعلقت بالقبيح فتجب لا محالة. وكونه عدلًا يقتضي أن تنفي عنه هذه الإرادة. ويشمل: (أ) حقيقة الإرادة والكراهة والمريد والكاره. (ب) إثبات هذه الصفة لله في كيفية استحقاقه لها. (ج) فيما يجوز أن يريده الله وما لا يجوز (الشرح، ص٤٣١).

[٤٨] مذهب أهل الحق: الباري مريد على الحقيقة بمعنى قيام الإرادة بذاته، وعند الفلاسفة والمعتزلة والشيعة غير مريد على الحقيقة. وإذا قيل مريد فمعناه أنه لا يرجع إلا إلى سلب أو إضافة (الفلاسفة)

وقد لا تكون الإرادة هي الجبر بل الاختيار؛ فالمُريد هو المختار وليس المجبر، أي أن العلاقة مع ذاته وليست مع غيره، العلاقة مع الذات اختيار ومع الآخر جبر، فلماذا تُعطى أولوية العلاقة للغير على أولوية العلاقة بالذات؟[٤٩] قد تعني الإرادة أن المريد غير مغلوب ولا مستكره، أي أنها الاختيار، وهو تعريف الإرادة بنفي ضدها؛ وفي هذه الحالة تعني الإرادة الاختيار وليس الجبر، ويكون الإنسان قد ظلم نفسه برؤية الجبر في الاختيار.[٥٠]

وقد تكون الإرادة هي الميل، أي مجرد الرغبة والاتجاه والقصد دون أن تكون هناك ملكة تُسَمَّى الإرادة، أي أنها أقرب إلى الوجود كله منها إلى أحد قواه.[٥١] وبهذا المعنى قد تكون الإرادة أيضًا حركة. ولا تعني الحركة بالضرورة حركة الأجسام، بل قد تكون حركة البواعث؛ فالإرادة تشخيص للقوى والملكات النفسانية. والحقيقة أنها ترجع في الحياة الإنسانية إلى الباعث. فالباعث القوي يتحقق، والباعث الضعيف لا يتحقق؛ ومِنْ ثَمَّ تنشأ مشكلة الإرادة؛ إرادة القوة تعبر عن الحياة وتتحقق بالضرورة، وإرادة التاريخ تعبر عن مسار التاريخ وتتحقق بالضرورة، وإرادة الشعوب تعبر عن حقيقة إنسانية ومِنْ ثَمَّ تتحقق بالضرورة.[٥٢] والباعث هو الشخص. وإذا كان الشخص من ناحية والباعث من ناحية أخرى يكون ذلك ضعيفًا في الباعث. الباعث القوي هو الذي يملك الشخص

أو بمعنى سلب الكراهة والعلية عنه (النجار) أو أنه خالق أفعاله. وإذا أُضيف إلى أفعال العباد فالمراد أنه لها (النظام والكعبي). أمَّا الجاحظ فقد أنكر وجود الإرادة في الشاهد وقال لهما كان الإنسان غير غافل ولا ساهٍ عما يفعله بل كان عالمًا به وهو معنى كونه مريدًا. وهو عند البصريين مريد بإرادة قائمة لا في محل. وعند الكرامية بإرادة حادثة في حد ذاته (الغاية، ص٥٢؛ الإرشاد، ص٦٣–٦٦؛ النهاية، ص٢٣٨–٢٤٢).

[٤٩] عند الجبائي أن المريد هو المختار، والإرادة هي الاختيار (مقالات، ج٢، ص٢٠١).

[٥٠] ذهب النجار إلى أن معنى مريد أنه غير مغلوب ولا مستكره (النهاية، ص٢٣٨، ص٢٤٢-٢٤٣).

[٥١] ذهب الجاحظ إلى إنكار أصل الإرادة شاهدًا وغائبًا، وقال مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالمًا بما يفعله فهو مريد. وإذا مالت نفسه إلى فعل الغير سُميَّ بذلك الميلان إرادة وإلا فليست هي جنسًا من الأعراض، وهو الأولى بالابتداء (الغاية، ص٥٢).

[٥٢] عند هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي: الإرادة حركة أو معنًى إذا أراد الله شيئًا تحرك (الفِرَق، ص٦٩؛ مقالات، ج٢، ص٢٧٨). وهذا هو رأي المجسمة من أن الباري قبل الخلق ليس له صفات ثم أراد وإرادته حركته. إنما أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء؛ لأن معنى أراد تحرك، وليست الحركة غيره (أو قد تكون غيره) (مقالات، ج١، ص٢٦٢–٢٦٣). وعند أبي مالك الحضرمي وعلي بن مقيم حركة الله غير الله (الفِرَق، ص٦٩؛ مقالات، ج٢، ص١٧٨).

ويحتويه. وإذا كانت الإرادة هي الباعث فإنها تكون أيضًا حركة، وهي ما تساءل عنه القدماء من الصلة بين الإرادة والضمير والانتهاء إلى أن الإرادة ليست الضمير، وأن الضمير محل الإرادة.[٥٣] فإن لم تكن الإرادة حركة فإنها تكون تعبيرًا عن الذات المؤله أو خلقًا منه لا بإرادة. وقد تكون الإرادة معنًى يصور الجانب العقلي في الباعث أو يكشف الأساس النظري لها؛ لذلك يوحد البعض بين الإرادة والعلم.

والحقيقة أن الإرادة تشبيهٌ إنساني خالص، لا تشير إلى شيء موجود في الواقع. ويمكن للإنسان أن يتصور أن للأشياء إرادة وأن للجدار إرادة، وهذا كله مجاز وليس حقيقة بل مجرد وسيلة في التعبير ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾.[٥٤] وإثبات المعبود فاعلًا في الحقيقة والإنسان فاعلًا في المجاز إنكار للحرية؛ لأنه يجعل المعبود هو الفاعل الحق، والإنسان فاعلًا بالمجاز. وهذا ما لا تشهد به تجربة ولا يؤيده واقع؛ فالإنسان فاعل في الحقيقة، وفاعل فعلٍ واعٍ ومسبق حتى ولو تدخَّلت الظروف الخارجية في ميدان فعله وأثرت عليه ووجَّهت مساره.[٥٥] لا توجد إرادةٌ مطلقة مُشخَّصة هدفها تدمير حرية الإنسان واستقلال أفعاله،

[٥٣] هذا هو رأي أهل الاعتزال والإمامة.

[٥٤] عند الكعبي والنظام ليس لله إرادة على الحقيقة. الإرادة هي الفعل، والفعل هو الأمر، والإرادة في كليهما مجاز. وقد وصف الجدار بالإرادة ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾ (الفِرَق، ص١٨١–١٨٢). ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (اللمع، ص٣٦). والخلاف من وجوه: (أ) مع القدرية الذين منعوا القول بأن الله مريد على الحقيقة كالنظام والكعبي (الأصول، ص١٠٣). فقد قال النظام إن الباري ليس موصوفًا بها على الحقيقة، فإذا وصف بها شرعًا في أفعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم. وإذا وصف بكونه مريدًا لأفعال العباد فالمعنى به أنه آمر بها وناهٍ عنها. وعنه أخذ الكعبي مذهبه في الإرادة (الملل، ج١، ص٨٢؛ الأصول، ص٩٠–٩١؛ النهاية، ص٢٣٨–٢٤٢). عند النظام والكعبي أن الله له إرادة على الحقيقة. وإذا قيل إنه أراد شيئًا فمعناه أنه فعله، وإذا قيل إنه أراد شيئًا من فعل غيره فمعناه أنه أمر به (الأصول، ص١٤٦). وذهبت الفلاسفة والمعتزلة والشيعة إلى كونه مريدًا على الحقيقة. وإذا قيل إنه مريد فمعناه عند الفلاسفة لا يرجع إلا إلى سلب أو إضافة، ووافقهم على ذلك النجار من المعتزلة حيث إنه فسر كونه مريدًا بسلب الكراهية والعلية عنه (الغاية، ص٥٢).

[٥٥] عند المعتزلة إلا الناشئ: الإنسان فاعلٌ مُحدِث ومخترِع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز (مقالات، ج٢، ص١٩٧). وقال بعض أهل زماننا وهو رجل يُعرَف بابن الأيادي إن الباري عالمٌ قادرٌ حيٌّ سميعٌ بصير في المجاز، والإنسان عالمٌ قادرٌ حيٌّ سميعٌ بصير في الحقيقة وكذلك في سائر الصفات (مقالات، ج١، ص٢٤٠). وكان الناشئ يقول إن الإنسان فاعل في الحقيقة ولا محدث في الحقيقة ولا يقول إن الباري سبحانه أحدث كسبه وفعله (مقالات، ج٢، ص١٦٨، ص١٩٧).

فإن المشيئة الإلهية لا تمنع من حرية الأفعال؛ فهي حقٌّ نظري وحرية الأفعال واقعٌ عملي. بل إن «إبليس» كان حرًّا في أفعاله واختياره بالرغم من وجود المشيئة المطلقة كحقٍّ نظري تعليمًا للبشر. والعبرة في النهاية بالمآل في الزمان وفي التاريخ.[٥٦]

الإيمان إذن موقوف على الاختيار، وأفعال الشعور كلها تدل على أن الإنسان حر في أن يعتقد ما يشاء وأن يتصور العالم كما يريد؛ فليس هناك من يجبره على تصور اعتقادٍ معين.[٥٧] ولا يعني إثبات حرية أفعال الإنسان استحالة الحمد والشكر لأن الحمد شعورٌ إنساني يحدث عقب تأدية الفعل ونجاح الإنسان في تحقيقه، فهو نوع من التواضع والعرفان بالجميل للنفس وللآخرين وللطبيعة، ويُعبِّر عن رضاء النفس عن ذاتها وإلا لداخل النفسَ الغرور ولحسبت أنها صاحبة الأمر والقضاء، وهو شعورٌ زائف بالنسبة لفعلٍ صادق يرى أن الفعل داخل في مجموعةٍ متداخلة من الأفعال؛ أفعال الأفراد وحركات

---

[٥٦] يأخذ أهل السنة من قصة رفض إبليس السجود لآدم على أنها توهم بالجبر ضد الاختيار، وأن أية محاولة لتفسيرها على أن إبليس كان حرًّا في أفعاله تفترض الجهل والعجز على الله، مع أن القصة كلها تعليم ودرس على حرية الأفعال وأن أفعالًا مستقلة عن الله قد تحققت وأن الزمان والتاريخ مجالان للاختيار. وتفسير الأشاعرة للقصة كله مزايدة على الله ومناقصة في الإنسان كما يبدو ذلك في العناصر الآتية: (١) إن كان في سلطان الله الكفر والعصيان وهو ما لا يريده وأراد أن يؤمن الخلق فلم يؤمنوا؛ إذن ما شاء الله أن يكون لم يكن، وأكثر ما شاء الله أن يكون كان وهو خلاف ما أجمع عليه المسلمون. (٢) كثيرٌ مما شاء إبليس يكون، وبالتالي تكون مشيئته أقوى من مشيئة الله. (٣) إبليس أقدر. (٤) الأولى بالألوهية والسلطان من لا يكون إلا ما يعلم ولا يغيب عن علمه شيء. (٥) لو كان في سلطانه ما لا يريد فقد كان إذن في سلطانه ما كرهه. (٦) في فعل العباد ما يسخطه ويغضبه. (٧) الشيطان فعال لما يريد. (٨) فعل ما لا يعلمه الله وبالتالي ينسب له الجهل. (٩) يلحقه الضعف والوهن في السلطان. وهي كلها اعتراضات على إفلات الأفعال المستقلة عن الإرادة المطلقة رغبةً في احتواء كل شيء، وكأن الإنسان قد نصب نفسه مدافعًا عن الله وبالتالي عن الحاكم ضد الإنسان أي ضد الشعب.

[٥٧] عند أهل السنة والبصريين الله مريد على الحقيقة، وعند أهل السنة مريد بإرادةٍ أزلية. الله مريد على الحقيقة لجميع الحوادث ويدل على ذلك ترتيب الأفعال واختصاصها بوقت دون وقت ومكان دون مكان وزمان دون زمان (الإنصاف، ص٣٦)، وعند باقي المعتزلة إيمان الناس موقوف على الاختيار (شرح الأصول، ص٣٦).

الشعوب وقوانين التاريخ.[٥٨] والاستعجاب من الأفعال يدل على أن الإنسان كان يتوقع فعلًا آخر غير الذي يستعجب من أجله، ولكن تداخل الإرادات وتشابك الأفعال جعل الذي يحدث غير المتوقع.[٥٩] والتساؤل عن الأفعال إمَّا عن الأفعال التي لم تتم أو عن الأفعال التي تمت يدل على أن الإنسان إمَّا فاعل أو كان لديه عديد من إمكانيات الفعل ولم يختر أكملها. وهي مراجعة مستمرة واستدراك حول سير الأفعال وإعادة أحكامها.[٦٠] والتحسُّر تجربةٌ بشرية تدل على رغبة الإنسان في العودة إلى لحظةٍ ماضية حتى يؤدي فعلًا أفضل؛ مما يدل على أنه يشعر أنه قادر على إتيان الفعل. فهذا التمني دليل على أن الإنسان لديه عديد من الممكنات يستطيع الاختيار بينها.[٦١]

(٣-٣) حدوث الصفات

ويمكن مع نفي الصفات لإثبات حرية الأفعال أخذ البدائل الأخرى وهي القول بحدوثها؛ فتصور الإرادة المطلقة حادثة إثبات للحرية الإنسانية؛ لأن انتزاع القِدَم منها يجعلها متكافئة مع الإرادة الإنسانية، وبالتالي تستطيع الإرادة الإنسانية أن تشقَّ طريقها من خلالها،[٦٢] وخشية الوقوع في التشبيه والتجسيم في التوحيد والجبر والكسب في العدل حتى تكون الإرادة حادثة لا في محل. وتصنيف الصفات إلى ما يحتاج إلى محل وما لا يحتاج إلى محل يفسح المجال للحرية الإنسانية إلى تعيين محل الصفة. فالصفات التي لا تحتاج إلى محل تعطي للذات المشخصة صفاتها المطلقة، ولكنها تجعلها خارج مجرى الطبيعة ولا

---

[٥٨] فإن قيل: كيف يعقل حمد الله على الإيمان وهو من فعل الإنسان، وذم الإنسان على الإماتة والغرق والحرق وهو لا يتعلق به؟ قيل: نحمد الله على مقدمات الإيمان من الأقدار والتمكين وإزاحة العلة (شرح الأصول، ص٣٣٢–٣٣٣).

[٥٩] الاستعجاب من أفعال الناس (شرح الأصول، ص٣٦٠).

[٦٠] التساؤل عن أفعال الناس مثل التوبيخ والسؤال (شرح الأصول، ص٣٦١).

[٦١] الحشر في الآخرة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة (المواقف، ص٣١٦؛ المحصل، ص١٤٣؛ المطالع، ص١٩١؛ المحيط، ص٣٧٩).

[٦٢] عند المعتزلة البصرية يريد الله بإرادة حادثة إرادته من جنس إرادتنا (الفِرَق، ص٢٢٩). وقال البصريون منهم إنه مريد بإرادة حادثة لا في محل، وقالوا: قد يريد ما لا يكون، وقد يكره الشيء فيكون (الأصول، ص١٤٦–١٤٧)، وتشبه الكرامية إرادة الله بإرادات عباده، إرادته من جنس إرادتنا، وأنها حادثة فيه كما تحدث إرادتنا فينا (الفِرَق، ص٢٢٩).

تتدخل في مسار الحرية الإنسانية كملك يملك ولا يحكم، كخليفة بغداد مع أمراء الأمصار، خلافةٌ اسمية لا حكم فعلي.[٦٣] واعتبار الخلق بالقول لا بالفعل هو محاولةٌ أخرى لإنقاذ الحرية الإنسانية وذلك بإخراجها من نطاق الإرادة المطلقة ووضعها تحت القول. والقول أقل حدوثًا ووقوعًا من الفعل.[٦٤]

والتفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل محاولةٌ ثالثة بعد نفي الصفات وإثبات حدوثها لإثبات الطرفَين معًا الإرادة المطلقة وحرية الإنسان والتوفيق بين الحقَّين معًا، حق التوحيد وحق العدل؛ فصفات الذات صفاتٌ نظرية لا تؤثر في الفعل وتحفظ حق الإرادة المطلقة، في حين أن صفات الفعل هي الصفات العملية التي تؤثر في الفعل. إن كون الإرادة المطلقة صفة ذات لا صفة فعل نظرية لا تتدخل في مسار الفعل الإنساني. وتثبت الحرية بجعل صفة الإرادة صفة فعل لا صفة ذات؛ لأن صفة الذات تعبر عن جوهر المعبود، في حين أن صفة الفعل تعبر عن أفعاله في الزمان والمكان. صفات الذات ضرورية في حين

[٦٣] وعند زرارة بن أعين الرافضي جميع صفات الله حادث من جنس صفاتنا (الفِرَق، ص٢٣٠). ويقسم البصريون المعتزلة وأبو الهذيل كلام الله إلى ما يحتاج إلى محل وإلى ما لا يحتاج إلى محل. وقول الله للشيء «كن» حادث لا في محل، وسائر كلامه حادث في جسم من الأجسام، وكل كلامه أعراض. وقوله لشيء «كن» من جنس قول الإنسان كن أحدهما يحتاج إلى محل والثاني لا يحتاج إلى محل. فإرادة الله لا في محل ثم إرادة الإنسان المفتقرة إلى محل (الفِرَق، ص١٢٧). ويقولون أيضًا: مريد بإرادةٍ حادثة لا في محل، يريد ما لا يكون، وقد يكره الشيء فيكون (الأصول، ص١٤٦–١٤٧؛ الفِرَق، ص١٨١، ص٣٣٤). ويقولون أيضًا: يجوز حدوث إرادة الله لا في محل، ولا يصح حدوث إرادات لا في محل (الفِرَق، ص٢٢٩). وقد أثبت أبو الهذيل إرادات لا محل لها يكون الباري مريدًا بها … ويقول: كلام الباري بعضه لا في محل وهو قوله: «كن» وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار. وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف (الملل، ج١، ص٧٥–٧٦). وقال أبو الهذيل إن إرادة الله لكون الشيء هي غير الشيء المكون وهي توجد لا في مكان (مقالات، ج٢، ص١٧٤).

[٦٤] عند الكرامية الحوادث موجودة في العالم، خلقها الله بأقواله لا بقدرته (الفِرَق، ص٣٣٤). وعند أبي الهذيل الإرادة مخلوقة ولم يجعلها أمرًا ولا حكمًا ولا خبرًا (مقالات، ج٢، ص١٧٤). وقد يكون نفي أزلية الصفات أنه لا نهاية لها في المستقبل تجعلها تالية للفعل وليست سابقة عليه. فكان أبو الهذيل يقول إنه تعالى لم يزل سميعًا بصيرًا بمعنى سيسمع وسيبصر وكذلك لم يزل غفورًا رحيمًا محسنًا خالقًا رازقًا مثيبًا معاقبًا مواليًا معاديًا آمرًا ناهيًا بمعنى أن ذلك سيكون (الملل، ج١، ص٧٩).

أن صفات الفعل ممكنة. الإرادة صفة فعل، أي أنها قد تقع وقد لا تقع؛ مما يترك المجال للحرية الإنسانية.[٦٥]

(٣-٤) إثبات حرية الأفعال

لا يحتاج إثبات خلق الإنسان لأفعاله إلى حججٍ نقلية قدر احتياج الإيهام بالجبر أو التسلل بالكسب؛ لأن العقل قادر على البرهنة عليه، كما أن التجربة تشهد بحرية الأفعال، التجربة الذاتية للأفراد، والجماعية للشعوب، والتاريخية للإنسانية. ولا تستعمل الحجج النقلية إلا في الرد على الحجج النقلية المضادة لنظريتَي الجبر والكسب. ويكون ذلك إمَّا بمقابلة نصوص تدل على حرية الأفعال في مقابل نصوص توهم بالجبر أو بالدفاع عن صحة تأويل هذه النصوص ضد سوء تأويل الجبر لها أو بتأويل النصوص التي توهم بالجبر دفاعًا عن

[٦٥] قالت غير المعتزلة (الخازمية والكرامية من العجاردة الخوارج): الولاية والعداوة من صفات الذات، وكذلك الرضا والسخط (مقالات، ج١، ص٣٠٢، ج١، ص١٦٦). عند المعتزلة وصف الله بأنه مريد من صفات الفعل (مقالات، ج١، ص١٧٦). وقالوا إن ما يوصف به الباري لنفسه كالقول قادر حي لم يجز أن يوصف بضده ولا بالقدرة على ضده، وما وصف بالقدرة على ضده فهو من صفات الأفعال (مقالات، ج١، ص٢٤٢). وعند بشر بن المعتمر إرادة الله على ضربَين: إرادة وصف بها الله في ذاته وإرادة وصف بها وهي فعل من أفعاله. والإرادة التي وصف بها في ذاته غير لاحقة بمعاصي العباد (مقالات، ج١، ص٢٤٤، ج٢، ص١٧٦). وصفة الفعل أن أراد بها فعل عباده فهو الأمر به (الملل، ج١، ص٩٧). وعند بشر المريسي وحفص الفرد إرادة الله على ضربَين، إرادة هي صفة له في فعله وإرادة هي صفة له في فعله وهي غيره. فالإرادة التي هي صفة له في فعله وأنها غيره هي أمر بالطاعة، والإرادة التي هي صفة لله في ذاته واقعة على كل شيء سوى الله من فعله وفعل خلقه (مقالات، ج٢، ص١٨٧). وعند عباد لا يجوز أن يُقال لم يزل مريدًا ولا يجوز أن يُقال لم يزل غير مريد. والوصف بأنه مريد من صفات الفعل (مقالات، ج٢، ص١٧٦). وقالت الشيبانية مع عبد الله بن كلاب وسليمان ابن جرير: الولاية والعداوة صفتان لله من صفات الذات لا من صفات الفعل، في حين قالت المعتزلة بأسرها إن الوصف لله بأنه مريد من صفات الفعل إلا بشر بن المعتمر فإنه قال إن الله لم يزل مريدًا للطاعة دون المعصية (مقالات، ج٢، ص١٧٤). ويقول بشر: لا يكون الله مواليًا للمطيع في حالة وجود طاعته ولا معاديًا للكافر في حال وجود كفره، إنما يوالي المطيع في الحالة الثانية مع وجود طاعته، ويعادي الكافرين الحالة الثانية من وجود كفره لأنه لو جاز أن يوالي المطيع في حال طاعته ويعادي الكافر في حال كفره لجاز أن يثيب المطيع في حال طاعته ويعاقب الكافر في حال كفره، ولو جاز ذلك لجاز أن يمسخ الكافر في حال كفره (الفِرَق، ص١٥٧؛ مقالات، ج٢، ص٢٧٥؛ مقالات، ج٢، ص١٧٦).

خلق الإنسان لأفعاله.[٦٦] وقد تتدخل النظرة الشرعية التي تقوم على النقل والعقل في أحكام الأفعال لإثبات حرية الأفعال في كل فعل؛ وبالتالي تفرض الإحكام الشرعية الخمسة بناءها على الإرادة المطلقة.[٦٧]

أمَّا الحجج العقلية فإنها تقوم على استحالة إثبات مراد لإرادتين، وهي الحجة العامة لإثبات الحرية أو على استحالة إعطاء الله أمرًا يأباه ويكرهه، وإلا كان ذلك جمعًا بين متناقضَين. فإمَّا أن يكون الفعل للإنسان أو لغيره، ولا سبيل إلى الاشتراك وإلا وقعنا في الشرك الذي يسلب من الله حقه النظري ومن الإنسان حقه العملي. فلا هو أعطى الله كل شيء ولا أعطى الإنسان أي شيء، وأحدث الخلل بين النظر والعمل في الله وأضاعهما في الإنسان. وهو تمويه لا يجوز على الله؛ إذ إنه يأمر بالشيء وهو يضمر ضده كمن يريد إثبات عصيان العبد أمام القاضي لأوامر سيده، إذ ليس المقصود تنفيذ الأمر بل إثبات العصيان. والله لا ينصب للإنسان شراكًا يوقعه فيها، بل يصدقه الإنسان دون أن ينتظر منه غير ما يأمر به وغير ما يظهر له ويحدثه فيه. ولا يعني النسخ أن المأمور به لا يكون مرادًا بل الغرض منه إعادة بناء الشريعة على أساس الواقع وقدراته وليس الاستدلال النظري على حرية الأفعال. كما لا تعني قصة إبراهيم وأمره بذبح ولده إسماعيل جواز أن يكون المأمور

---

[٦٦] مثلًا آية: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ فإن سياقها حجة على الجبر لا له، كما أن ذلك القول على سبيل التكذيب والاستهزاء لا على سبيل الإيمان. كما تدل آية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ على بعض الجن والإنس وليس كلهم، وأن المراد ألا يقروا بالعبادة طوعًا أو كرهًا. وهناك آياتٌ أخرى مثل: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾، ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾، ﴿وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾، ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾، ﴿وَاللهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾، ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾، ﴿لَا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ﴾ ... الخ، وكلها لا تدل على الجبر بل تشير إلى قوانين عامة عن الحسن والقبح وقواعد للسلوك وأصول الشريعة (الإنصاف، ص١٦٢–١٦٤؛ الإرشاد، ص٢٥٠–٢٥٤؛ المواقف، ص٣٢٠–٣٢٣؛ النهاية، ص٢٥٨–٢٦٠).

[٦٧] ذهبت المعتزلة إلى أن أفعال المكلفين إن كانت واجبة فالله يريد وقوعها ويكره تركها، وإن كانت حرامًا فإنه يريد تركها ويكره وقوعها، وإن كانت مندوبة فإنه يريد وقوعها ولا يكره تركها، وإن كانت مكروهة فإنه لا يريد تركها ولا يكره وقوعها. وأمَّا المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما إرادة ولا كراهةً (شرح الدواني، ج٢، ص١٨٢-١٨٣).

غير المراد؛ لأنه أيضًا درس في الطاعة للأمر، ودرس في أن الإنسان قيمة مطلقة، المقصود منه الدرس المستفاد وليس ما قبله. وقد تم ذلك في الحلم دون اليقظة، وأن إبراهيم كان مأمورًا بمقدمات الذبح دون الذبح، ولم يحدث أن تم الذبح والْتأم القطع مرات عديدة.[٦٨] لقد نهى الله عن الكفر والمعصية ولا يحسن أن يريد شيئًا ويريد وجوده ثم ينهى عنه أو ينهى عن شيء ثم يريده، وإلا انهدم أساس الشريعة، وافترضنا في الله الكذب وسوء النية وإظهار غير ما يبطن وإبطان غير ما يظهر كما يفعل سائر البشر وكما تفعل الباطنية.[٦٩]

الله إذن لا يتدخل في أعمال العباد ولا يشاء منها فعلًا إيجابًا أم سلبًا. لم يخلق شيئًا منها وإلا كان مسئولًا عن المعاصي والقبائح والشرور. لم يخلق الخير ولا الشر منها. لم يخلق الخير حتى يجعل الإنسان فاعلًا له ولا الشر لأن الخير لا يفعل إلا الخير. والتقييد من إرادة المعبود وفعله هو في نهاية الأمر إثبات على استحياء للحرية الإنسانية ونقص في الشجاعة للإعلان عنها، وإحجام عن العقل والواقع وترك لبقايا المزايدة في الإيمان واغتراب الإنسان.[٧٠] ولا يتدخل أي آخر في أفعال العباد من الجن أو الشياطين أو الملائكة. وقد أصبح

---

[٦٨] إن الأمر بالشيء يتضمن كونه مرادًا للآمر، ويستحيل في قضية العقول أن يأمر الآمر بما يكرهه ويأباه وكذلك النهي عن الشيء يتضمن كونه مكروهًا للناهي، ويستحيل أن يكون الناهي على حكم الحظر مريدًا لما نهى عنه. وأكدوا ذلك بأن قالوا: الجمع بين الأمر الجازم وبين إبداء كراهية المأمور به متناقض. وهو بمثابة الجمع بين الأمر بالشيء والنهي عنه؛ إذ لا فرق بين أن يقول القائل: آمرك بكذا وأنهاك عنه، وبين أن يقول آمرك بكذا وأكره منك فعله. وإذا تبين أن كل مأمور به مراد للآمر فيخرج من ذلك كون الباري مريدًا للإيمان من علم أنه لا يؤمن لأنه آمر له بالإيمان (الإرشاد، ص٢٤٤–٢٤٩، ص٢٢٧–٢٢٨). وقالت المعتزلة: إن الله يأمرنا بتعظيم الأصنام كما أمرنا بتعظيم الحجر الأسود والكعبة ... (الفصل، ج٣، ص١٠٨–١٠٩).

[٦٩] وتعطي المعتزلة لذلك حججًا أربعة: (١) أن الكفر مأمور به، فلا يكون مرادًا؛ إذ الإرادة مدلول الأمر أو ملزومه. (٢) لو كان الكفر مرادًا لوجب الرضا به، والرضا بالكفر كفر. (٣) لو كان مرادًا لكان الكافر مطيعًا بكفره لأن الطاعة تحصل مراد المطاع. (٤) الرضا هو الإرادة (الإنصاف، ص١٦٧–١٦٨؛ الطوالع، ص١٩٣؛ شرح الدواني، ص١٠١–١٠٥).

[٧٠] عند المعتزلة كل ما لم يأمر الله به أو نهى عنه من أعمال العباد لم يشأ الله منها شيئًا (الفِرَق، ص١١٥). ويمنع هشام بن عمر الفوطي من إطلاقات إضافات أفعال إلى الباري وإن ورد بها التنزيل (الملل، ج١، ص١٠٨؛ الملل، ج٣، ص٧٦). وقد امتنع هشام الفوطي عن القول بأن الله ألَّف بين قلوب المؤمنين وأضلَّ الفاسقين، وكذلك كمنع صاحبه عباد بن سليمان الضمري أن يقول إن الله خلق الكافر لأن الكافر اسم لشيئين إنسان وكفره. خلق أجسامهم وهو غير خالق لكفرهم (الفِرَق، ص١٦٠–١٦١؛

الشيطان في وجداننا القوي، علة نفسر بها كل الشرور والآثام، أقوى من الله، ومشجبًا تعلق عليه أخطاء العصر.[٧١] هناك الفطرة الإنسانية التي تشمل العقل والقدرة على التمييز كما تشمل الإرادة والفعل الحر، وهي التي تسطر الفعل على صفحة العلم الإلهي.[٧٢]

والسؤال التقليدي: هل يقال إن المعبود قوَّى الإنسان على الكفر؟ هو تمرين عقلي لإظهار قدرة الذات المطلقة على حساب الحرية الإنسانية لو كان الجواب بالإيجاب. ولكنه يثير إشكالًا أعظم وهو كيف يقوى الخير المطلق على فعل الشر ويحث عليه؟[٧٣] وتكون الإجابة بالنفي إلغاءً للقدرة المطلقة وإثباتًا للحرية الإنسانية وأكثر اتفاقًا مع التنزيه. الولاية

الملل، ج١، ص١١٠؛ الفصل، ج٣، ص٤١؛ مقالات، ج١، ص٢٧٣). وكان لا يجيز أحدًا أن يقول حسبنا الله ونعم الوكيل، ولا أن الله يعذب الكفار بالنار ولا أن يحيي الأرض بالمطر. ويرى أن هذا القول والقول بأن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ضلال وإلحاد (الفصل، ج٥، ص٣٧). وأجمعت المعتزلة إلا صالح قبة على أن الله لم يخلق الكفر والمعاصي ولا شيئًا من أفعال غيره (مقالات، ج١، ص٢٧٣)، إن كان خالقًا لظلم العباد وجب أن يكون ظالمًا، وإذا خلق كذب الإنسان وجب أن يكون كاذبًا (الفِرَق، ص١٢٤). وأجمعت المعتزلة إلا عبادًا على أن الله خلق الكافر لا كافرًا وكذلك المؤمن لا مؤمنًا (مقالات، ج١، ص٧٣)، الله لم يخلق الكافرين ولا المؤمنين في الحقيقة (رواية ابن الراوندي عن المعتزلة وتصحيح الخياط لها) (الانتصار، ص٩٠–٩١).

[٧١] لا يجوز أن نقول إن الشيطان يسلب الإيمان من العبد المؤمن قهرًا أو جبرًا، ولكن نقول إن العبد يدع الإيمان فحينئذٍ يسلبه عنه الشيطان (الفِرَق، ص١٨٧).

[٧٢] وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر، فأقرُّوا إليه بالربوبية، فكان ذلك منهم إيمانًا. فهم يولدون على تلك الفطرة، ومن كفر بعد ذلك فقد بدَّل وغيَّر، ومن آمن وصدق فقد ثبت عليه وداوم. ولم يجبر أحدًا من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ولا خلقهم مؤمنًا ولا كافرًا، ولكن خلقهم أشخاصًا، والإيمان والكفر فعل العباد. ويعلم الله من يكفره في حال كفره كافرًا. فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنًا في حال إيمانه، وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته (الفقه، ص١٨٥).

[٧٣] أجاب عباد بالإيجاب وأكثر المعتزلة بالنفي (مقالات، ج١، ص٢٨١–٢٨٢). ويرى بشر بن المعتمر والإسكافي أن عداوة الله للكافرين تكون بعد الكفر بلا فعل (مقالات، ج٢، ص٦٩). وقد اختلفت المعتزلة هل يُقال إن الله قوَّى الكافر على الكفر أم لا على مقالتين: فقد قال أكثر المعتزلة: لا يجوز أن يُقال إن الله قوَّى أحدًا على الكفر وأقدره عليه، وقال عباد إن الله قد قوَّى الكافر على الكفر وأقدره عليه (مقالات، ج١، ص٢٨١–٢٨٢). وتقول المعتزلة إن الله لم يكن مواليًا لأحد قبل وجود الطاعة منه فكان في حال وجود طاعته مواليًا له، وكان معاديًا للكافر في حال وجود الكفر منه، فإن ارتد المؤمن صار الله معاديًا له بعد أن كان مواليًا له (الفِرَق، ص١٥٧).

والعداوة بعد الفعل وليس قبل الفعل وإلا كانت أفعال الله غير معللة بسبب أو غاية. وإذا كان الجواب بالنفي إثباتًا للحرية الإنسانية، فماذا يكون وضع قدرة مطلقة لا تفعل؟ وإن أية محاولة للجمع بين الطرفين لا تؤدي إلا إلى تحصيل حاصل. وكذلك السؤال التقليدي الآخر: هل يقدر الله على ما أقدر عليه عباده؟ إذا كان الجواب بالإيجاب فهي محاولة لإثبات القدرة المطلقة على حساب الإنسان. أمَّا إذا كان الجواب بالنفي فهو إثبات لحرية الإنسان وفي الوقت نفسه أكثر تنزيهًا لحقٍّ مطلق.[٧٤]

وفي قوة الدفع المتولدة عن إثبات الحرية الإنسانية قد ينتهي الأمر إلى جعل الإرادة الإلهية تابعة للإرادة الإنسانية تسير وراءها وليس أمامها بعد فك الحصار والهرب إلى رحب الفضاء. عندئذٍ تكون الإرادة الإلهية مثل الإرادة الإنسانية محلًّا للحوادث، ليس فقط إثباتًا للحرية الإنسانية، بل أيضًا للوجود الإنساني، وأن المعبود ما هو إلا سجل لصيرورة البشر، وأن الفعل الإنساني هو الذي يُسطِّر علم الله ومصدره بصرف النظر عن العلم الإلهي النظري الشامل لكل شيء ومسار الكون دون لحظاته وتقلباته.[٧٥]

بل إن الأمر قد يصل إلى جعل المعبود مطيعًا لفعل الإنسان بما أنه تأليه له ومتعلق عليه. فالعقل الإنساني هو الذي يحدِّد وصفه في العلم الإلهي.[٧٦] وقد يبلغ الحرص على حرية الأفعال درجة إنكار القدرة الإلهية على الإطلاق ووصفه بعدم القدرة بل وبالعجز،

---

[٧٤] قال محمد بن عيسى: لو ألجأهم إلى الإيمان لم يكونوا مؤمنين، ولو ألجأهم إلى العدل لم يكونوا عادلين، ولو ألجأهم إلى الكفر لم يكونوا كافرين؛ لأنهم أُمروا أن يكون الإيمان طوعًا وأن يتركوا الكفر طوعًا، فإذا أتوا به كرهًا وتركوا الكفر كرهًا لم يكونوا مؤمنين. وقال إن الله غير قادر على أن يخلق جورًا لغيره (مقالات، ج٢، ص٢٢٥، ص٢٠٦–٢٠٧). كما أنكر أهل الإثبات أيضًا أن يكون الباري قادرًا على أن يضطر عباده إلى إيمان يكونون به مؤمنين، وكفر يكونون به كافرين، وعدل يكونون به عادلين، وجور يكونون به جائرين (مقالات، ج٢، ص٢٥٥، ص٢٠٦–٢٠٧).

[٧٥] عند ابن كرام الله محل للحوادث (الفِرَق، ص٢٢٨–٢٢٩). وكان هشام بن عمرو الفوطي يقول إن من هو الآن مؤمن عابد إلا أنه في علم الله أنه يموت كافرًا، فإنه الآن عند الله كافر، وإن من كان الآن كافرًا مجوسيًّا أو نصرانيًّا أو دهريًّا أو زنديقًا، إلا أنه في علم الله أنه يموت مؤمنًا، فإنه الآن عند الله مؤمن (الفصل، ج٥، ص٣٧). قال قائلون من المعتزلة: يستحيل أن يُقال للإنسان مؤمن في حال كونه كافرًا. فلما استحال أن يوصف به في حال كونه فمستحيل أن يوصف به قبل كونه (مقالات، ج١، ص٢٢٣).

[٧٦] سمى أبو علي الجبائي اللهَ مطيعًا لعبده إذا فعل مراد العبد (الفِرَق، ص١٨٣).

ولا يقدر على مقدورات العباد لا الإنسان ولا الحيوان. ويتم ذلك باسم الدفاع عن قوانين الطبيعة واستقلالها وسيطرتها على مظاهر الطبيعة؛ وبالتالي فتح الطريق إلى نشأة العلم، وكذلك دفاعًا عن حرية الإنسان وأفعاله في الطبيعة وثقته بالنفس وتأكيدًا للعلل والأسباب ولقوانين الطبيعة في ارتباط العلة والمعلول.[٧٧]

وكيف يكون الله مسئولًا عن الشرور والقبائح ومصدرًا للكفر والفسوق والعصيان؟ فلا يريد السفه إلا سفيهًا سواء لنفسه أم لغيره؛ فالله قد يريد ما لا يكون وقد يكون ما لا يريد، وهذا لا يعني كونه مقهورًا على مراده أو أنه يلحقه الضعف والوهن والنقص، أو أنه مطيع لعباده، بل يعني أن شمول إرادته لا تقضي على حرية أفعال العباد.[٧٨] إن مسئولية الإنسان عن الشر نظرة بطولية إلى الإنسان في تحمله المسئولية وعدم إلقائها على أكتاف الآخرين خيرًا أم شرًّا. كما أنها تجعل الفاعل في هذا العالم واحدًا، فالإنسان هو الفاعل، وليس فاعلَين؛ الله والإنسان، مما يضع الله على مستوى الإنسان، وهي حطة في حق الله أو رفع للإنسان إلى مستوى الله، وهو الغرور.[٧٩]

[٧٧] عند البغداديين من المعتزلة لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق إيمانًا لعباده يكونون به مؤمنين وكفرًا لهم يكونون به كافرين وعصيانًا لهم يكونون به عاصين، وكسبًا يكونون به مكتسبين، وجوَّزوا له القدرة أن يخلق حركة يكونون بها متحركين، وإرادة يكونون بها مريدين، وشهوة يكونون بها مشتهين. والجبائي مع كثير من المعتزلة كان لا يصف الله بالقدرة على أن يخلق إيمانًا يكونون به مؤمنين وكفرًا يكونون به كافرين، وعدلًا يكونون به عادلين، وكلامًا يكونون به متكلمين؛ لأن معنى متكلم أنه فعل الكلام عنده، وكذلك في العدل والجور. ويحيل ذلك في كل شيء يوصف به الإنسان. ومعنى ذلك أنه فاعل مما اشتق له الاسم (مقالات، ج٢، ص٢٥٥، ص٢٠٦–٢٠٧). وعند المعتزلة البصرية الله لا يقدر على مقدورات عباده ولا على مقدورات سائر الحيوانات (الفِرَق، ص٣٣٤). وعند المعتزلة أيضًا أن الله لا يقدر على أن يهديه ولا على أن يضله (الفصل، ج٤، ص٤٢). وكان عباد بن سليمان تلميذ الفوطي يقول إن الله لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق وأنه لم يخلق المجاعة ولا القحط، وإن الله لم يأمر الكفار قط بأن يؤمنوا في حال كفرهم ولا نهى المؤمنين قط في حال إيمانهم لأنه لا يقدر أحد قط على الجمع بين الفعلين المتضادين.

[٧٨] اللمع، ص٥٦–٥٩؛ الأصول، ص١٠٢–١٠٤.

[٧٩] والمعتزلة يقولون إن قبح القبائح ليست بقضاء الله وقدره (المسائل، ص٣٧٥-٣٧٦).

والأفعال الحرة هي الأفعال العاقلة، أفعال الإنسان وليس أفعال الحيوان. والقول باستقلال أفعال الحيوان إنما يعني استقلال أفعال الطبيعة التي لا يمكن تدميرها بإرادةٍ شاملة لأنها إرادةٌ عاقلة وحكيمة خلقت الطبيعة وسيرت فيها النواميس. لا يمكن أن تدمر الإرادة الإلهية ذاتها أو أن تنقلب على نفسها أو أن تدمر ما خلقته بنفسها وإلا كانت متناقضة تريد الوجود والعدم في آنٍ واحد. ولكن إثبات استقلال أفعال الحيوان رد فعل على إنكار حرية الإنسان وعلى إنكار إثبات قوانين الطبيعة، فالفعل يولِّد رد الفعل، والتطرف يؤدي إلى التطرف المضاد.[٨٠] إن إرادة الله لشيء كراهيته لضده، إرادته للخير كراهية للشر، وإرادته للطاعة كراهية للمعصية، ودون أن تتدخل في وقوعه أو عدم وقوعه. فإذا وقعت المعاصي فإن الله لا يكون مريدًا لها، أي إنه لم يفعلها، بل كان كارهًا لوقوعها لمسئولية الإنسان عنها. أمَّا إذا أتت من الأطفال أو المجانين أو من البهائم فإنه لا يكون مريدًا أو كارهًا لها بأي حال. وهذا أكرم لله وأكثر تعبيرًا عن التنزيه.[٨١] إن أفعال الإنسان ليست فقط وقائع وحوادث، بل هي معانٍ وبواعث، مقاصد وغايات. ليست أشياء كما هو الحال في السؤال التقليدي عن أفعال الناس والحيوان، هل هي أشياء أم ليست أشياء؟ هل هي أجسام أم

[٨٠] يقول المعتزلة إن خالق أفعال العبد هو العبد (المسائل، ص٣٧٣–٣٧٨). ومن عقائدهم (الفاسدة) قولهم إن العبد يخلق أفعال نفسه (الكفاية، ص٦٩). والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية (الدر، ص١٤٨–١٥٠). قالت المعتزلة إن الله لا يريد الطاعة والإيمان، فأمَّا من كفر وعصى فقد أتى بما ليس مراد الله. كل واحد يفعل من الأفعال ما لا يريده الله حتى قالوا إن البهائمِ تفعل أفعالًا لم يردها وإنه لو أراد فعل غيرها منهم لم يحصل ذلك وامتنع عليه (الإنصاف، ص١٥٧–١٥٩).

[٨١] ذهبت المعتزلة ومن تبعهم من أهل الأهواء إلى أن الواجبات والمندوبات من الطاعات مرادة لله وقعت أم لم تقع، والمعاصي والفواحش تقع والله كاره لها غير مريد لوقوعها. وهي تقع على كره. والمباحات وما لا يدخل تحت التكليف من أفعال البهائم والمجانين تقع وهو لا يريدها ولا يكرهها (لمع الأدلة، ص٩٧–٩٩). قالت المعتزلة: هو مريد للمأمور به، كاره للمعاصي والكفر للآتي: (أ) لو كان مريدًا لكفر الكافر وقد أمره بالإيمان؛ فالآمر بخلاف ما يريده يُعدُّ سفيهًا. (ب) لو كان الكفر مراد الله لكان فعله موافقة لمراد الله فيكون طاعة ثوابًا، وذلك باطل بالضرورة. (ج) لو كان الكفر مراد الله لكان واقعًا بقضائه، والرضا بالقضاء واجب؛ فكان الرضا بالكفر واجبًا، واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر. (د) لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع كان الأمر بالإيمان تكليفًا بما لا يُطاق.

لا؟ تدخل أفعال الإنسان في نطاق العلوم الإنسانية وليس في العلوم الطبيعية؛ لأنها ليست أشياء بل مواقف تتغلَّف فيها الحرية الإنسانية وليست حتمية القوانين الطبيعية.[٨٢]

وللإنسان القدرة التامة على الفعل، والاستطاعة التامة لتحقيقه وإلا لما صح الحساب، ولما وجبت المساءلة، ولما صح التكليف. وكيف يثبت التكليف دون حرية الأفعال بصرف النظر عن إرادة القبح، هل هي من ذاتها قبيحة أم أنها قبيحة اكتسابًا؟ وإن لم تثبت حرية الأفعال يصبح الله مسئولًا عن القبائح، مانعًا من الطاعات، ويصبح الشيطان هو «الشريك الغالب»! العقل والقدرة هما شرطا التكليف، والتكليف شرط الحساب، واستحقاق الثواب أو العقاب.[٨٣]

وأفعال الشعور لا تتم إلا من إنسان في موقفٍ محدد لا من فعل إنسانٍ كاملٍ مجرد. وهو إنسان يوجد بين عالمين، يتنازعه قطبان، إمكانيةٌ خالصة للحركة، للإقدام والإحجام. الإنسان صاحب أفعاله، لم يشأ منها أحد، سلبًا أم إيجابًا، طاعةً أو معصيةً، ثوابًا أو

[٨٢] يرى هشام بن الحكم أن الأفعال صفات للفاعلين ليست هي هم ولا غيرهم، وأنها ليست بأجسام ولا أشياء. قال: هي معادن وليست بأشياء ولا أجسام. وكذلك قوله في صفات الأجسام كالحركات والسكنات والإرادات والكراهات والكلام والطعام والمعصية والكفر والإيمان. فأمَّا الألوان والطعوم والأراييح فكان يزعم أنها أجسام وأن لون الشيء هو طعمه ورائحته (مقالات، ج١، ص١١٢–١١٣).

[٨٣] باب في العبودية والصفات المرعية في ثبوت الطلبات التكليفية. القول في إمكان التكليف وجوازه عقلًا يتعلق بأربعة أركان: (أ) في قدرة العبد وتأثيرها في مقدورها. (ب) يشترط في توجيه التكليف للعبد من حضور عقله الذي يتمكن به من فهم الخطاب. (ج) أن يكون المأمور به ممكنًا في نفسه وجودًا ووقوعًا. (د) يتعلق بالثواب والعقاب (النظامية، ص٣٠–٤٧)؛ فيكون الكافر مجبورًا في كفره والفاسق في فسقه، فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة. قلنا إنه تعالى أراد منهما الكفر والفسوق باختيارهما؛ فلا جبر، كما أنه علم منهما الكفر والفسوق بالاختيار ولم يلزم التكليف بالمحال. والمعتزلة أنكروا إرادة الله للشرور والقبائح حتى قالوا إنه تعالى أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته لا كفره ومعصيته؛ لأن إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده (شرح التفتازاني، ص٩٨–٩٩). والمعتزلة أيضًا قالوا بالإرادة، حيث قالوا إن إيمان الكافر رغبةً واختيارًا لا جبرًا واضطرارًا (حاشية الإسفراييني، ص٩٩). وحكى عمرو بن عبيد أنه قال: ما ألزمني أحد مثلما ألزمني مجوسي كان معي في السقيفة، فقلت له: لم لا تسلم؟ فقال لأن الله لم يرد إسلامي، فإذا أراد إسلامي أسلمت. فقلت للمجوسي: إن الله يريد إسلامك ولكن الشيطان لا يتركك. فقال المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب (شرح التفتازاني، ص٩٩). وقالت المعتزلة: جعل الله لهم الاستطاعة تامًّا وكاملًا لا يحتاجون إلى أن يزدادوا فيه، فاستطاعوا أن يؤمنوا وأن يكفروا، ولولا ذلك ما ندبهم على ما لا يستطيعون (التنبيه، ص١٧٤).

عقابًا.[٨٤] وبعد وقوع الفعل، كل رجوع إلى الوراء للبحث عن بدل أو تعبيرًا عن تمنٍّ لما لم يحدث هو عمليةٌ شعوريةٌ خالصة لا تغير من الحدث الواقع ذاته. قد يؤخذ ذلك في الاعتبار في الحصول على تجربة للأفعال المستقبلية، ولكن إذا كان الأمر مجرد تمنٍّ لما لم يحدث وندم على ما حدث فهو إغراق في الخيال وإقرار بالضعف وعدم الثقة في المستقبل وتوقف للحياة. إن وجود الفعل يمنع من وجود ضده، وجود فعل الإيمان يمنع من وجود فعل الكفر لما كان الفعلان يمثلان احتمالَين للشعور. فلا مجال للأفعال المزدوجة والمتناقضة والمتشابهة. إن الفعل بعد أن يتحقق يصبح تاريخًا، ولا استدراك إلا بفعلٍ آخر وإلا وقع الإنسان في الندم والحسرة والنهي والإحساس بالذنب عما تم أو العجز مما لم يتم، مما لا يغير من واقع الفعل شيئًا.[٨٥] ومع ذلك يجوز التمني من أجل عقد العزم على إثبات الفعل الثاني.[٨٦]

حرية الأفعال أقرب إلى العقل والواقع والشرع والتكليف؛ فالله لم يأمر بالشر بمعنى أنه لم يفعله بإرادته بل إنه فقط نبه عليه بالنهي عنه، وبالتوجه إلى إرادة الإنسان الحرة، كما أنه أمره بالخير ولم يجبره عليه، بل نبه وأشار إليه تاركًا حرية الاختيار للإنسان، كما أنه لا يرضى بالشر ولا يريده، وإنما أيضًا ينبه إليه من خلال النهي عنه والتحذير منه.

---

[٨٤] ولا يقدر على فعل الإيمان والكفر إلا محدث (مقالات، ج٢، ص٧٤). وعند المعلومية (العجاردة الخوارج) أفعال العباد ليست مخلوقة (مقالات، ج١، ص١١٦).

[٨٥] أجمعت المعتزلة على أن الشيء إذا وُجد فوجود ضده في تلك الحال مُحال. قال أكثرهم إن الكافر تارك للإيمان في حالِ ما هو كافر، وأحالوا البدل في الوجود؛ لذلك أحال قوم من المعتزلة أن يُقال: «لو كان الشيء على معنًى لو كان وقد كان ضده.» وعند جعفر بن حرب والإسكافي قد يُقال حال كفر الكفار: «لو كان الكفار آمنوا بدلًا من كفرهم الواقع لكان خيرًا لهم.» ولا نقول إنه يجوز أن يؤمنوا في حال كفرهم على وجه من الوجوه كما نقول في الكفر الماضي: لو كان هذا الكافر آمن أمس بدلًا من كفره لكان خيرًا له ولا يجوز الإيمان بدلًا من الكفر الماضي (مقالات، ج١، ص٢٨٦).

[٨٦] قالت المعتزلة جميعًا إلا الجبائي: يجوز أن يكون الشيء في الوقت الثاني بدلًا من ضده وإن كان ضده مما يكون في الثاني. وإذا أجزنا ذلك فإننا نجيز البدل مما لم يكن. وعند الجبائي وعباد جائز أن يترك في الوقت الثاني قبل مجيء الوقت ما علم الله أنه يكون في الوقت ولو كان ذلك ما يترك لم يكن كان سابقًا في العلم أن يكون ولم يكن تاركًا لما يكون. وعند الجبائي ما علم الله أنه يكون في الوقت الثاني أو في وقت من الأوقات وجاءنا الخبر بأنه يكون، فلسنا نجيز تركه على وجه من الوجوه لأن التجويز هو فعل الشك والشك في أخبار الله كفر (مقالات، ج١، ص٢٨٦).

إن الأمر بأفعال الشعور لا يعني الجبر عليه، بل يعني مجرد التوجيه والإرشاد والتنبيه، والإنسان لديه القدرة على الفعل وعدم الفعل، ولديه العقل للتمييز بين الحسن والقبح.[٨٧]

إن خلق الإنسان لأفعاله ليس نظريةً مستوردة من الخارج لم تنبع من صميم الوحي وموطن الإسلام. فتنزيه الله عن الظلم ضرورة عقلية كما أنها في أصل الوحي، ومسئولية الإنسان عن أفعاله ضرورة عقلية وفي أصل الوحي. إنما القصد من ذلك حصار المعارضة السياسية وإخراجها من قهر الأغلبية باسم إجماع الأمة.[٨٨]

---

[٨٧] حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة: إن الله لم يأمر بالشر، بل نهى عنه وأمر بالخير، ولم يرضَ بالشر وإن كان مريدًا له (مقالات، ج١، ص٣٢٣)، وأجمعت المعتزلة إلا المردار على أن الله لم يرد المعاصي (مقالات، ج١، ص٢٧٤)، وأنكرت بأسرها أن يكون الله لم يزل مريدًا للمعاصي وأن يكون الله لم يزل مريدًا لطاعته (مقالات، ج١، ص٢٤١). وأنكرت أن يكون الله لم يزل متكلمًا راضيًا ساخطًا محبًّا مبغضًا منعمًا رحيمًا مواليًا معاديًا جوادًا حكيمًا عادلًا محسنًا صادقًا خالقًا رازقًا بارئًا مصوِّرًا محييًا مميتًا آمرًا ناهيًا، مادحًا ذامًّا. وقالت (إلا المردار): لا يجوز أن يكون الله مريدًا للمعاصي على وجه من الوجوه، أن يكون موجودًا ولا يجوز أن يأمر بما لا يريد أن يكون، وأن ينهى عما يريد كونه، وأنه قد أراد ما لم يكن وكان ما لم يرد، وأنه قادر على المنع مما لا يريد، وأن يلجأ إلى ما أراد (مقالات، ج٢، ص١٧٦). وعند واصل بن عطاء الباري حكيم عادل ولا يجوز أن يُضاف إليه شر وظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم ثم يجازيهم عليه؛ فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية (الملل، ج١، ص٧٠). وتقول المعتزلة، إلا عليًّا الأسواري، إن الإنسان مأمور بالإيمان قادر عليه (مقالات، ج١، ص٢٨٥). وقال علي الأسواري: إذا قرن الإيمان إلى العلم بأنه لا يكون، استحال الإنسان أن يكون مأمورًا به أو قادرًا عليه، وإذا أفرد كل قول من صاحبه فقلت: هل أمر الله الكافر بالإيمان وأقدره عليه ونهى المؤمن عن الكفر؟ قلت: نعم (مقالات، ج١، ص٢٨٥).

[٨٨] تتهم الأشاعرة المعتزلة بأنهم أخذوا القول بخلق الإنسان لأفعاله من المنانية في قولها بأن الحكيم لا يريد كون الظالم ولا يخلقه. فقد قالت المنانية بمثل ما قالت به الدهرية سواء بسواء، إلا أنها قالت: ومن خلق خلقًا ثم خلق من يضل ذلك الخلق فهو ظالمٌ عابث. ومن خلق خلقًا ثم سلط بعضهم على بعض وأغرى بين طائع خلقه فهو ظالمٌ عابث. قالوا: فبعلمنا أن خالق الشر وفاعله هو غير خالق الخير. وهذا نص قول المعتزلة، إلا أنها زادت قبحًا بأن الله لم يخلق من أفعال العباد لا خيرًا ولا شرًّا، وأن خالق الأفعال الحسنة والقبيحة هو غير الله، لكن كل أحد يخلق فعل نفسه. ثم زادت تناقضًا فقالت إن خالق عنصر الشر هو إبليس ومردة الشياطين، وفعله كله شر. وخالق طباعهم على تضادها هو الله؛ لذلك يُقال عنهم إنهم أهل النار أو إبليس والشيطان. ويُقال أيضًا إنها مستمدة من البراهمة؛ فقد قالت البراهمة إن من العبث وخلاف الحكمة ومن الجور البيِّن أن يعرض الله عباده لما يعلم أنهم يعذبون عنده ويستحقون العذاب إن وقعوا فيه؛ يريدون بذلك إبطال الرسالة والنبوات (الفصل، ج٣، ص٧٣). ولكن التهمة الغالبة أن المعتزلة هم المجوس طبقًا للحديث الموضوع بهذا المعنى. ويقول ابن حزم: لهذا سماهم

الرسول مجوس هذه الأمة لأنهم دانوا بديانة المجوس وضاهوا أقاويلهم، وقالوا إن للخير والشر خالقين كما زعمت المجوس ذلك، وإنه يكون من الشر ما لا يشاء الله كما قالت المجوس. وقالوا إنهم يملكون الضرر والنفع لأنفسهم دون الله، ردًّا لقول الله: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ﴾ وإعراضًا عن القرآن وعما أجمع عليه أهل الإسلام (الفصل، ج٣، ص١١١–٢١٤). وهم في ذلك شر من المجوس الذين زعموا أنه ليس له خلق الشرور من الأعمال، وأضافوا إليه اختراع الخيرات كلها (الأصول، ص٨١). وهم أشر من هؤلاء جميعًا، فقد قال البعض (من أهل التحقيق): والله ما قالت القدرية كما قال الله، ولا كما قال النبيون، ولا كما قال أهل الجنة، ولا كما قال أهل النار، ولا كما قال آخرهم إبليس (الإنصاف، ص٤٠–٤٣). والحقيقة أن خلق الإنسان لأفعاله إنما يأتي من ضرورة العقل وأصل الوحي بباعث التنزيه وبواقع التكليف. ليس ذلك عن المنانية أو المجوسية، بل إن المجوس في إثباتها فاعلية للإنسان أقرب إلى الإسلام؛ لذلك اعتبر المجوس جزءًا من الأمة. إن القول بأن الإنسان صاحب أفعاله ليس أثرًا خارجيًّا، بل هو من ضرورة العقل، وحق الشرع وتأكيدًا لمسئولية الإنسان وتبرئة لله، وهو ليس قولًا بفاعلين، واحد للشر وواحد للخير، بل بفاعل واحد هو الإنسان في كلتا الحالتين. إن القدرية هم المجبرة لا المعتزلة؛ لأن مذهب المجبرة فاسد مذموم مثل مذهب المجوس، يثبت الأمور المذمومة قدر الله (المحيط، ص٤٢١-٤٢٢). ويمكن أن توجه تهمة الاستيراد إلى الجبر والكسب سواء بسواء من المجوس أو من غيرهم؛ فقد علق الأشاعرة الأحكام بشيء لا يعقل سموه كسبًا مثل المجوس (المحيط، ص٤٠٩؛ شرح الأصول، ص٧٧٢–٧٧٩).

ثالثًا: أفعال الشعور الخارجية

بعد أن تتحقق أفعال الشعور الداخلية وخلق الإنسان لها إثباتًا لحرية الأفعال، تقوى الشخصية وتتوحد وتصبح قادرة على الانطاق من الداخل إلى الخارج، وتتحول أفعال الشعور من أفعالٍ عكسيةٍ منطويةٍ باطنية إلى أفعال مباشرةٍ ممتدةٍ خارجية. وتصبح أفعال «القلب» أفعال «الجوارح». ويتحول الشعور الخالص إلى بدن وجسم، وتتحول الحركة الداخلية إلى حركة خارجية. يصبح الشعور الخالص شعورًا بالعالم؛ وبالتالي تتحقق أفعال الشعور ليس داخل الشعور فقط بل أيضًا خارج الشعور في العالم. وبلغة القدماء يتم الانتقال من العقيدة إلى الشريعة، ومن الإيمان إلى العمل، ومن الإرادة إلى القدرة. وتظهر النظريات الثلاث نفسها التي ظهرت من قبلُ في وصف أفعال الشعور الداخلية، ونظريات الجبر والكسب وخلق الإنسان لأفعاله. يُسَمَّى الجبر عقيدة لأنه أقرب إلى العقائد منه إلى النظريات الفلسفية، حكم مسبق أو انفعال وضيق ليس له سندٌ عقليٌ واضح أو تشهد له تجربة الوجدان، بل مجرد خطابة مكبوتة إلى الداخل. والكسب نظرية لأنها أقرب إلى النظريات الفلسفية المبنية نظريًّا عن طريق الجدل. أمَّا خلق الإنسان لأفعاله فهي ليست عقيدة ولا نظرية، بل تجربةٌ واقعية يشهد بها الوجدان، ووضوح نظري يشهد به العقل، وشرط تكليفي للأفعال؛ وبالتالي فهي أقرب إلى البرهان.

(١) عقيدة الجبر

هل أفعال الشعور الخارجية جبرية؟ هنا تظهر عقيدة الجبر للإجابة بالإيجاب. وعقيدة الجبر لا توجد عند فرقة كلامية بعينها تُسَمَّى المجبرة بقدر ما هي منتشرة وعامة لدى عديد من الفِرَق، يجمعها القول بالجبر بالرغم من اختلاف الدوافع والبواعث والأسباب وبالرغم

من اختلاف الحجج والأسس النظرية وبالرغم من تباين النتائج والآثار على السلوك الفردي والاجتماعي.[١]

(١-١) دوافع الجبر

تختلف دوافع القول بالجبر بين نفي الصفات أو إثباتها دفاعًا عن التنزيه أو التشبيه أو بين التأليه دفاعًا عن التجسيم؛ فالإيغال في التوحيد بصرف النظر عن كيفية تصوره يبعد عن العدل، وكأن الإيغال في التفكير في الله يبعد عن التفكير في الإنسان، وكلما زاد الإنسان اغترابًا في التوحيد وابتعادًا عن العالم فإنه يزداد ابتعادًا عن العدل وخروجًا عن العالم. كما تختلف دوافع الجبر بين التصلُّب والتشدد والتعصب بناءً على موقفٍ أصليٍّ مبدئي تمسكًا بالحق الشرعي وبالمقاومة الفعلية العلنية الخارجية وبين الاستسلام والإرجاء واللامبالاة والفتور طاعةً للسلطان وقبولًا للنظام القائم. فبالرغم من اختلاف المواقف العملية للفرق ومواقعها من السلطة إلا أنها قد تشترك أيضًا في عقيدة الجبر، إمَّا للمقاومة والشهادة أو للخنوع والاستسلام والرضا بالقضاء والقدر.[٢]

وقد ظهر من قبلُ أن إثبات الصفات يؤدي عادةً إلى إلغاء الحرية الإنسانية، وأن إنكار الصفات يؤدي إلى إثبات الحرية الإنسانية. وكان غريبًا أن يخرق هذا النسق، بأن أول من قال بالجبر هو من قال في الوقت نفسه بنفي الصفات وبنفي الحرية في آنٍ واحد، ومِنْ ثَمَّ ينكسر القانون الأوَّل. والحقيقة أنه يمكن فهم هذه الحالة الفريدة مرةً ثانية بناءً على قانون ثانٍ، وهو إثبات الذات ونفي الصفات. إذا طبق في التوحيد على الله ثبتت الذات المؤلهة دون صفاتها، وإذا طبق في العدل على الإنسان ثبتت الذات دون صفاتها لما كانت الحرية صفة. وإذا صح هذا القانون نظرًا فإن حالة الإنسان لا تكون مماثلة لحالة المؤلَّه. إذا كانت صفات الذات المؤلهة صفات له، فإن الحرية الإنسانية ليست صفةً خارجية للإنسان يمكن إثباتها أو نفيها، بل تكون هي الإنسان ذاته. ومِنْ ثَمَّ لا يؤدي هذا القانون الثاني،

---

[١] تجمع فرق المجبرة على أنه لا فعل للعبد أصلًا، وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار (شرح التفتازاني، ص١٠٠).

[٢] انظر محاولة الأفغاني لإعادة تفسير القضاء والقدر على أنه استسلام للشهادة والموت في سبيل المقاومة وجهاد العدو.

إثبات الذات ونفي الصفات إلى نفي الحرية الإنسانية بالضرورة لأن الحرية ليست صفة للإنسان، بل هي ذاته وجوهره ووجوده.[٣]

ويعني الجبر الناشئ عن نفي الصفات، ما دامت الحرية صفة للمؤلَّه، أن المؤلَّه هو خالق كل شيء بما فيه أفعال الإنسان، ما دامت مخلوقة.[٤] بل إن تعبير «خلق أفعال العباد» تعبيرٌ جبريٌّ محض إذا كان القصد خلق الله لأفعال العباد وليس خلق العباد لأفعالهم بأنفسهم؛ ومِنْ ثَمَّ لا تنسب أفعال الإنسان إليه إلا عن طريق المجاز.[٥] ويعني الجبر أيضًا

[٣] الله خالق أفعال العباد. هذا تفريع على ما تقدم من انفراده تعالى بالإيجاد، وهذا يُسَمَّى عند العارفين بوحدة الأفعال (التحفة، ج٢، ص٢). المسألة، خلق الأفعال فرعًا على ما مر من وجوب وحدانيته وعموم علمه للمعلومات وقدرته وإرادته لسائر الممكنات (الإتحاف، ص٩٨) من حيث تبعية التأثير للعلم لو كان العبد خالقًا لأفعال نفسه لعلمه بتفاصيلها، وإن الذي عمم علمه الأشياء تفصيلًا هو المولى (الأمير، ص٩٨). وحاصل المقام أن إرادة الله وقدرته صفتان له يجب اتصافه بهما، ويستحيل انتفاؤهما عنه، ويتعلقان بكل ممكن، بخلاف إرادة العبد وقدرته فإنهما معاونتان لإرادة الله وقدرته؛ فهما ممكنتان يجوز عليهما الوجود والعدم ويتعلقان ببعض الممكنات دون بعض. أمَّا من جانب العبد فهناك علاقة السبب بالمسبب وبالتالي فإرادة العبد مؤثرة (التمهيد، ص٤٣–٤٤).

[٤] هذا هو موقف جهم بن صفوان أول من قال بالجبر. يقول مثلًا: العبد ليس له عمل، وأخبر الله عن نفسه أنه خالق أفعال العباد (الأصول، ص١٣٥). كما أنه أثبت كونه (الله) قادرًا فاعلًا خالقًا؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق (الملل، ج١، ص١٢٨). وقد أصبح هذا تعريف الجبر أي نفي الفعل حقيقةً عن العبد وإضافته إلى الرب (الملل، ج١، ص١٢٦).

[٥] يقوم الجبر إذن على شيئين: (أ) لما كان الله فعالًا، وكان لا يشبه شيئًا من خلقه، وجب ألا يكون أحد فعَّالًا غيره. (ب) نفي إضافة الفعل إلى الإنسان، لا نقول مات زيد بل أماته الله (الفصل، ج٣، ص١٩). يقول جهم: لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، هو الفاعل، وإن الناس تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يُقال تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله. خلق الله للإنسان قوةً كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختيارًا له منفردًا بذلك كما خلق له طولًا كان به طويلًا، ولونًا كان به متلونًا (مقالات، ج١، ص٣١٢). وعند جهم أيضًا بخلق الله الأفعال في الإنسان على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب إليه الأفعال مجازًا كما ينسب إلى الجمادات كما يُقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيبت السماء وأمطرت، وازدهرت الأرض وأنبتت. والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر. وإذا ثبت الجبر فالتكليف كان جبرًا (الملل، ج١، ص١٢٨–١٢٩). وعند جهم لا فعل ولا عمل لأحد غير الله وإنما تنسب الأعمال للمخلوقين على المجاز كما يُقال زالت الشمس ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلَين مستطيعَين لما وصفنا به

أن الإنسان ليس له قدرة أو استطاعة أو كسب، بل يكون مضطرًّا إلى أفعاله، وهذه هي الجبرية الخالصة.[٦]

وقد يثبت الجبر بإثبات الصفات، ونتيجة له، خاصةً صفتَي العلم والقدرة، العلم الشامل والإرادة المطلقة. لا يحدث شيء في العالم إلا مقدرًا من قبلُ في علم المؤلَّه وسبق إرادته. إثبات الصفات للذات المشخصة يثبتها أفعالًا في العالم. وإن من حق الذات المشخص المؤلَّه أن تكون له الأولوية على ما عداه من ذوات وأفعال. والحقيقة أن إثبات الجبر نتيجة لإثبات الصفات إنما ينتج عن موقفٍ مغترب من العالم وتقوى مزيفة تنمُّ عن عجز وخنوع واستسلام ورضا، والقناعة بالوهم باسم التقوى والإيمان والمزايدة العاجزة فيه؛ فيتم إيثار أفعال التأليه على أفعال الإنسان. ومن أجل التخفي وراء عواطف التأليه ومن تحت قناع الإيمان، تتم التضحية بأفعال الإنسان، فلا يكون للإنسان قدرة أو استطاعة أو تأثير.[٧] وقد

(الفِرَق، ص٢١١). ذهبت الجبرية إلى نفي القدرة وإلى أن يُسَمَّى كسبًا للعبد أو فعلًا له، فهو على سبيل التوسع والتجوز في الأخلاق والحركات الاختيارية والإرادية بمثابة الرعدة والرعشة (الإرشاد، ص٢١٥).

[٦] يقول جهم: الأفعال مخلوقة الله فينا، لا تعلق لنا بها أصلًا لا اكتسابًا ولا أحداثًا دائمًا نحن كالظروف لها (شرح الأصول، ص٣٢٤، ص٣٦٣). الإنسان مجبر على أفعاله ولا استطاعة له أصلًا (الفصل، ج٣، ص١٨). العباد في الدنيا مضطرون إلى ما يكون منهم، العباد غير مكتسبين ولا قادرين على أكسابهم (الفِرَق، ص٣٣٨). العباد مضطرون إلى الأفعال المنسوبة إليهم، وليس لهم فيها اكتساب ولا لهم عليها استطاعة، وإن حركاتهم الاختياري بمنزلة حركة العروق النوابض في اضطرارها (الأصول، ص١٣٤). قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات (الفِرَق، ص٢١١). من زعم أن العبد لا استطاعة له على الكسب، ليس بفاعل ولا مكتسب فهو جبري (الفِرَق، ص٣٣٩). ولديه أن العبد ليس قادرًا البتة (اعتقادات، ص٦٨). وهذه الجبرية الخالصة لا تثبت للعبد فعلًا ولا قدرة على الفعل أصلًا (الملل، ج١، ص١٢٦). فالإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار (الملل، ج١، ص١٢٨–١٢٩).

[٧] هذا هو موقف جمهور الأشاعرة إذ يقول الأشعري: نحن نثبت أن الله قدر أعمالنا وخلقها مقدرة لنا، ولا نثبت ذلك لأنفسنا (اللمع، ص٩١). أجمع المسلمون على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وأخبرنا أنَّا لا نشاء شيئًا إلا وقد شاء الله أن نشاءه … لا يستطيع أحد أن يفعل شيئًا قبل أن يفعله أو أن يقدر أن يخرج عن علم الله أو أن يفعل شيئًا علم الله أنه لا يفعله (مقالات، ج١، ص٣٢٠). الله مريد لكل شيء ويجوز أن يُراد (اللمع، ص٥٧–٥٨). وقد أصبح هذا هو إيمان أهل السنة جميعًا ألا يحدث شيء في العالم إلا بإرادته، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (الفِرَق، ص٣٣٦). لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلًا، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله (المحصل، ص١٤٠). مقدر لجميع الأفعال، لا يكون حادث إلا بإرادته، ولا يخرج مخلوق عن مشيئته، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن

تم التركيز على ذلك في العقائد المتأخرة، خاصةً نفي تأثير الإنسان ونفي قوانين الطبيعة المستقلة إثباتًا للصفات، خاصةً القدرة والإرادة، تأكيدًا لأوضاع العصر وقوى القهر وسلبًا لقوى الإنسان وهدمًا لقوانين الطبيعة.[8] والسؤال للمتكلم المتقدِّم والمتأخر عمن يدافع؟

(الإنصاف، ص٢٨). خالق أفعال العباد هو الله (السائل، ص٣٧٤). أفعال العباد كلها واقعة بقدر الله مخلوقة له (المطالع، ص١٨٩). أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وقدرها (المواقف، ص٣١١). في أن الله مريد لجميع الكائنات (المعالم، ص٧٢–٩٠). قال الشيخ إن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله، إنه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والإيمان والكفر وإنه لا موجب للكل ومبدعه ولأنه علم ممن يموت على كفره عدم إيمانه فامتنع وجوده وإلا لأمكن انقلاب علمه جهلًا فلا تتعلق الإرادة به (الطوالع، ص١٨٩–١٩٨). في أن أفعال العباد واقعة بقدرة الله وحدها، في أنه تعالى مريد لجميع الكائنات (المواقف، ص٣٢٠–٣٢٣). إرادة الله وتعلقها بكل كائن حي (التحقيق، ص١٢٥-١٢٦).

٨

والفعل في التأثير ليس إلا   للواحد القهار جل وعلا
ومن يقل بالطبع أو بالعلة   فذاك كفر عند أهل الملة
ومن يقل بالقوة المودعة   فذلك يدَّعي فلا تلتفت

(الخريدة، ص٢٣–٢٧)

حـيـاتـه وقـدرة إرادة   وكـل شـيء كـائـن أراده
وإن لم يكن لعبده قد أمرا   فالقصد غير الأمر فاطرح المرا
كلامه والسمع والإبصار   فهو الإله الفاعل المختار
وقـدرة وإرادة تـعـلـقـا   بالممكنات كلها أخي التقى

(الخريدة، ص٣٠-٣١، ص٣٦)

وجائز في حقه ما أمكنا   إيجادًا اعدامًا لرزقه الفنا
فخالق لعبده وما عمل   موفِّق لمن أراد أن يصل
وخاذل لمن أراد بُعده   ومُنجز لمن أراد وعده

(الجوهرة، ص١١-١٢)

عن الله أم عن الإنسان؟ من الذي تهدد حريته وأفعاله، الله أم الإنسان؟ وقد بلغت المزايدة أن جُعل الله مريدًا لكل شيء كما أنه مريد لذاته ومراد من غيره. وهل الله موضوع؟ هل الله موضوع لإرادة الإنسان ومتعلق بها؟ وهكذا يسلب من الإنسان أخصُّ خصائصه وهو خلق الأفعال ومسئوليته عنها بدون ثمن إلا إثبات عواطف التأليه والتأكيد على الإجلال والتعظيم تعبيرًا عن انتصار جماعة السلطة وتحدثها بلغة المنتصر؛ لغة السيطرة والقوة والعظمة والجلال. وما الحكمة في جعل الإنسان غير خالق لأفعاله إلا الرغبة في السيطرة عليه وإملاء إرادة خارجية عنه.[9] وكثيرًا مما يُقال تحصيل حاصل. فمن مِنَّا لا يقول بذلك اعترافًا بالحق النظري؟ ولكن يستعمل أحيانًا للإرهاب ومنعًا للاعتراض وطلبًا للتسليم وتفريغًا للثورة وقضاءً على التمرد.

وكما ينشأ الجبر بنفي الصفات في التوحيد، ثم نقل القانون إلى الإنسان بالمماثلة، ونفي الحرية باعتبارها صفة للإنسان، أو بإثبات الصفات، خاصةً العلم والقدرة والإرادة على نحوٍ مطلق، بحيث لا يحدث في العالم شيء، بما في ذلك أفعال الإنسان، خارجها دون علم أو بتدبير وتدخل منها. ينشأ الجبر أيضًا من التأليه؛ تأليه الإنسان أو تأليه الإمام. فإذا ما تحوَّل الإمام إلى إله وجبت له الطاعة المطلقة؛ لأنه يعلم كل شيء ويقدر كل شيء، ويطلع على خصائص العباد ويقرر أعمال الناس. وفي أساطير الخلق في التأليه يقرر الإمام المؤلَّه أفعال العباد من قبلُ، ويقوم المؤلَّه بالوظائف الإلهية في خلق كل شيء وتقديره مسبقًا.[10] وكما ينشأ الجبر من التأليه في التوحيد ينشأ أيضًا عن التشبيه. فاعتبار المؤلَّه جسمًا، أي طبيعة، يجعله هو

---

[9] يقول الباقلاني إن الله أخبر أنه خالق الأعمال على العموم كما أخبر أنه خالق لصورنا وذواتنا على العموم (الإنصاف، ص١٤٥). ومعلوم أن أفعالنا مخلوقة إجماعًا وإن اختلفنا في خالقها. وهو قد أدخل في خلقه كل شيء مخلوق؛ فدلَّ على أنه لا خالق لشيء مخلوق غيره إلا كلامه، والمخاطب لا يدخله تحت الخطاب (الإنصاف، ص١٤٥). لا يكون من العباد شيء إلا وهو خلق الله ومراد له، لا يجوز أن يخلق أحد غيره، ولا يكون في ملكه إلا ما أراده (الإنصاف، ص١٤٣). ويقول الجويني: اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين ولا خالق سواه، ولا مخترع إلا هو، فهذا هو مذهب أهل الحق؛ فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به وبين ما تفرَّد الرب بالاقتدار عليه. ويخرج من مضمون هذا الأصل أن كل مقدور لقادر؛ فالله قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه (الإرشاد، ص١٨٧).

[10] في أسطورة الخلق عند المغيرة بن سعيد: لما أراد الله خلق العالم تكلم باسمه الأعظم فطار، فوقع على رأسه تاج، ثم اطلع على أعمال العباد وقد كتبها على كفِّه؛ فغضب من المعاصي، فعرق فاجتمع من عرقه بحران أحدهما مالح والآخر عذب، المالح مظلم والعذب نيِّر (مقالات، ج١، ص٢٧٢؛ الفِرَق،

المسيطر على أفعال العباد باعتبارها أحد مظاهر الطبيعة.[11] ويظهر الجبر أيضًا حتى عند الإمامية المعتدلة فما دام الإمام قد أعطى أكثر مما يعطي أي إنسان فإنه تكون له السيطرة على أفعال الآخرين.[12] وكما يكون الاضطهاد سببًا في التأليه فإنه يكون سببًا للجبر. ولكن قد يظهر الجبر في صورة تحرُّرٍ ضروري؛ فالمجتمع المضطهد يبغي التحرر ورفع الظلم فيؤمن بالنصر الضروري وبالتحرر الواجب وبالخلاص كحتميةٍ تاريخية. فهو جبرٌ تاريخي مماثل لتحررٍ جبري. ولكن هذا التحرر سرعان ما يتحول إلى جبر لأنه يتم عن طريق الولاء المطلق والطاعة غير المشروطة للإمام المؤلَّه. فالشيعة على اختلاف أصنافها غالية أو متوسطة أو معتدلة، من أنصار التأليه أو التجسيم أو التشبيه؛ تثبت القدرة وتنفي أن يكون فعل الإيمان فعل حر بإرادة الإنسان؛ فأفعال الجوارح وأفعال القلوب كلاهما من تقدير المؤلَّه المعبود.[13] وتصبح أفعال الشعور الداخلية أفعالًا مجبرة إذ تحوَّلت إلى عملياتٍ كونية وليست أفعالًا فرديةً وكأن حتمية قوانين الأفلاك ومساراتها شاملة لأفعال البشر واختيارات الأفراد.

وقد ينشأ القول بالجبر في صورة القول بالقدر وإثبات علم الله الشامل وإرادته المطلقة على أفعال العباد، أفعال الجوارح وأفعال القلوب، من التعصب للإيمان ورفض كل حاجةٍ عقلية فيه. وينتج عن ذلك أن القرار المتخَذ أو الفعل المتحقق لا يكون فقط قرارًا أو فعلًا ناتجًا عن أعمال الفكر أو شحذ الإرادة بل هو قرار أو فعل صادر عن علمٍ أعظم وإرادةٍ أشمل. وهنا يلتقي الضدان الجبر عن طريق الاستسلام المؤقت لحين ظهور الإمام، والجبر عن طريق الثورة والتمرد الفوري ومحاجة الإمام رأيًا برأي، يلتقي السر والعلن، الخفاء

ص٢٣٩–٢٤٠؛ الملل، ج٢، ص١٢٠–١٢١). وعند بيان بن سمعان يعلم علي الغيب ويعلم ما في الغد، وما تشتمل عليه الأرحام من الأولاد، وما يغيب عن الناس في بيوتهم. والأئمة يعلمون ذلك كما علم علي (الرد، ص١٥٦–١٥٧).

[11] هذا هو موقف الإسماعيلية وأهل إحدى فرق الإمامية، وكلها تقول بالجبر والتشبيه (الرد، ص٣٢). وعند هشام بن الحكم: أعمال العباد مخلوقة لله (مقالات، ج١، ص١١٠؛ الفِرَق، ص٦٧). وعند هشام بن سالم الجواليقي وشيطان الطاق: الحركات هي أفعال الخلق؛ لأن الله أمرهم بالفعل (مقالات، ج٢، ص٣٦). وعند شيطان الطاق لا يكون الفعل إلا أن يشاء الله (مقالات، ج١، ص١١٢).

[12] يقول فريق من الزيدية إن أعمال العباد مخلوقة، خلقها وأبدعها واخترعها بعد أن لم تكن؛ فهي محدثة له ومخترعة (مقالات، ج١، ص٢٣٩).

[13] تقول الشيعة في القدر إن الكافر كفر لعلة وبسبب من قِبَل الله، ألجأه إلى الكفر بل ألجأه إلى كفره واضطراره إليه وأدخلاه فيه، وإن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية (الانتصار، ص٦).

والظهور.[١٤] والحقيقة أن الجبر هذه المرة مجرد لغة واصطلاح ووسيلة تعبير وطريقة في الحديث، ولا يفيد تصورًا أو عقيدة كما هو الحال في الدوافع السابقة. كما أنه تعبير عن تقوى حقيقية وطهارةٍ دينية وإخلاص وليس عن تقوى زائفة أو مزايدة في الإيمان. وظيفته استدعاء الإرادة الإلهية على الأعداء وبأن الله قاهر الظلم ومنصب العدل وثقة بالنصر. وهو أقرب إلى إجماع الأمة كما يتضح ذلك في الدين الشعبي؛ إذ إن الجبر بهذا المعنى هو العقيدة السائدة عند الجمهور والتصور الشائع والغالب على إيمان العوام دون جهادٍ موازٍ أو عملٍ مقارن؛ ومِنْ ثَمَّ يضر أكثر مما ينفع، ويؤدي في النهاية إلى التواكل والسلبية واللامبالاة، وقد يكون مقرونًا بالعمل عند بعض الخواص بناءً على الحتمية التاريخية.

لذلك قد ينشأ الجبر من الطرف المقابل للتعصب في الاعتقاد، أي من اللامبالاة عن إصدار أي حكم على الإيمان أو على العمل. ولماذا الحكم وقد تم كل شيء، ولا يمكن تغيير ما وقع، وليس أمام الإنسان إلا إرجاء الحكم إلى حين؟ وما دامت المراجعة قد غابت والمساءلة قد انعدمت ففيم المسئولية؟ ولماذا الحرية؟ وفيم خلق الإنسان لأفعاله ما دام كل شيء مؤجلًا إلى يوم الحساب؟[١٥] وهو الوجه الآخر للجبر في الدين الشعبي عند العوام في حالات السكينة والهدوء باستثناء فورات الغضب وحركات التمرد والعصيان والانتفاضات

[١٤] هذا هو موقف بعض الخوارج؛ إذ يقول الكثير منهم إن أعمال العباد مخلوقة، والله لم يزل مريدًا لما علم أن يكون، ولما علم أنه لا يكون، وهو مريد لما علم من طاعات العباد ومعاصيهم، لا بأنه على حب ذلك، بل إنه ليس بآب عنه ولا بمكرَه عليه (مقالات، ج١، ص١٧٤). وعند الإباضية الله خالق أفعال العباد (الفِرَق، ص١٠٥). وعند المجهولية أفعال العباد مخلوقة لله وأثبتت القدر (الملل، ج٢، ص٥٢؛ مقالات، ج١، ص١٦٦). وعند الشعيبية أن أحدًا لا يستطيع أن يعمل إلا ما شاء الله، وأن أعمال العباد مخلوقة (مقالات، ج١، ص١٦٥). وعند الخازمية الله خالق أعمال العباد ولا يكون في سلطانه إلا ما يشاء (الملل، ج٢، ص٤٧–٤٨). لا خالق إلا الله، ولا يكون إلا ما شاء الله (الفِرَق، ص١٩٤). ويدل على صحة ذلك إجماع المسلمين وأنهم يقولون: لا خالق إلا الله، وأنه لا رازق إلا الله ولا محيي ولا مميت إلا الله؛ وبالتالي فلا يكون الخلق من غيره، وأثبتوه خالقًا. كما أثبتت الخلفية القدر (مقالات، ج١، ص١٦٥). وأضافوا القدر خيره وشره إلى الله (الملل، ج٢، ص٤٥). وقالت الشيبانية بالجبر، ووافقوا جهمًا فيه وفي نفي القدرة الحادثة (الملل، ج٢، ص٥٠).

[١٥] هذا هو موقف بعض المرجئة، إذ قال صنف منهم بالجبر في الأعمال (الفِرَق، ص٢٠٢). ومالوا إلى قول جهم في الأعمال والإكساب، فهم من جملة الجهمية والمرجئة (الفِرَق، ص٢٥). ومنهم الحسين بن النجار ويثبتون القدر (مقالات، ج١، ص٢٥١). وعندهم أن أعمال العباد مخلوقة لله، وهم فاعلون لها، ولا يكون في ملك الله إلا ما يريده، والله لم يزل مريدًا أن يكون في وقته ما علم أنه يكون في وقته، مريدًا

الشعبية. الجبر هنا عقيدة السلطة تعززها للسيطرة على الجماهير، وعقيدة الجماهير تعبر بها عن عجزها، وتؤجِّل بها صراعًا مع السلطة، وتزيح بها المسئولية عن كاهلها، وتلقيها على غيرها دون انتظار للخلاص.

(١-٢) عقائد الجبر

ويتضمن الجبر عدة عقائد، في مقدمتها القضاء والقدر، ثم خلق الله للخير والشر، ثم الإشقاء والإسعاد، ثم التوفيق والخذلان. وإذا كانت عقيدة القضاء والقدر ضمن خلق الأفعال فإن باقي العقائد على حافتَي خلق الأفعال والحسن والقبح العقليين. وقد ارتبطت العقيدة الأم وهو الجبر برأس عقائده وهو الإيمان بالقضاء والقدر حتى أصبحت العقيدتان، الأصلية والفرعية، متلازمتين. فالقول بالجبر هو إثبات للقضاء والقدر وإثبات القضاء والقدر هو قول بالجبر.[١٦] وأصبح كل نافٍ للقدر قَدَريًّا مع أن المثبت له هو أولى بالتسمية.[١٧]

(١) القضاء والقدر. وتعني عقيدة القضاء والقدر أن كل ما يحدث في العالم مكتوب من قبلُ ومُسطَّر على صفحة الكون. يحدث بالضرورة بصرف النظر عن إرادة الإنسان. والفعل الإنساني ما هو إلا منفذ له بالضرورة. ولا تُقلِّل التفرقة بين الوصف والحكم شيئًا من الجبر، فالوصف علم، والعلم الإلهي كامل، ومن كمال العلم وقوعه كالمعلوم وإلا كان علمًا إنسانيًّا خالصًا تكون فيه الفجوة بين العلم والواقع حادثة. لا يهم إذن إذا كان

ألَّا يكون ما علم أنه لا يكون (مقالات، ج١، ص٣١٥). والنجارية كلهم يوافقون الجبرية في خلق الأعمال والاستطاعة (اعتقادات، ص٦٨).

[١٦] الباب السادس في الجبر والقدر وما يتعلق بهما من المباحث وفيه مسائل: المختار عندنا أن عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل؛ وعلى هذا يكون العبد فاعلًا على سبيل الحقيقة، ومع ذلك تكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله وقدره (المعالم، ص٧٢–٩٠؛ خاتمة في القضاء والقدر؛ المواقف، ص٣٢٠–٣٢٣).

[١٧] من هم القَدَرية؟ هل هم الذين يثبتون القدر لله مثل الأشاعرة؟ أم الذين ينكرونه مثل المعتزلة؟ هل هم الذين ينفون القدر عن الإنسان مثل الأشاعرة أم الذين يثبتونه مثل المعتزلة؟ في الحقيقة أن التسمية أولى بالأشاعرة منها بالمعتزلة، أي بالمثبتين للقدر لا بالنافين له، وهو رأي المعتزلة في التسمية ومن أحق بها، ولكن الأشاعرة يلصقونها بالمعتزلة كاتهام؛ لأن النفي والرفض بطبيعته اتهام. يقول الأشعري: «زعمت القدرية أنَّا (الأشاعرة) نستحق اسم القدر لأنَّا نقول إن الله قدَّر الشر والكفر، فمن يثبت القدر كان قدريًّا دون من لم يثبته. فيُقال لهم القدري هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه، وأنه يُقدِّر أفعالًا

المكتوب وصفًا أو حكمًا، فالحكم وصف والوصف حكم، والعلوم الوصفية علوم حكمية. و«اللوح المحفوظ» صورةٌ فنية للتدوين والتسجيل، والعلم المحفوظ دون جهل أو نسيان وإلا كان أمرًا سمعيًّا خالصًا يدخل في السمعيات ويخرج عن العقليات طبقًا لبناء العلم. وخلق الأفعال، والحسن والقبح العقليان أي موضوعا العدل مع التوحيد من العقليات.[١٨]

دون خالقه وكذلك هو في اللغة … فلما كنتم تزعمون أنكم تقدرون أعمالكم وتفعلونها دون ربكم، وجب أن تكونوا قَدَرية ولم نكن نحن قدرية؛ لأنَّا لا نضيف الأعمال إلى أنفسنا دون ربنا، ولم نقل إنَّا نقدرها دونه، وقلنا إنها تقدر لنا. ويُقال لهم إذ كان من أثبت التقدير لله قدريًّا فيلزمكم إذا زعمتم أن الله قدر السموات والأرض وقدر الطاعات أن تكونوا قدرية» (الإبانة، ص٥٤). ويقول أيضًا: «نحن نثبت أن الله قدر أعمالنا وخلقها مقدرة لنا، ولا نثبت ذلك لأنفسنا. فمن أثبت القدر لله وزعم أن أفعال العبد مقدرة لربه لا يكون قدريًّا» (اللمع، ص٩٤). «وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم، فأثبتوا لأنفسهم الغنى عن الله، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه» (الإبانة، ص٧). وقد أبرز علم الكلام المتأخر القضية نفسها؛ فالقدرية تنفي القدرة وتزعم أن الله لم يقدر الأمور أزلًا، وتقول الأمر أُنُف أي يستأنفه الله علمًا حال وقوعه، ولُقِّبوا بالقدرية لخوضهم في القدر حيث بالغوا في نفيه. ولا يُقال مثبت القدر أحق أن يُنسَب إليه لأنه كما يصح نسبه إلى مثبته يصح إلى نافيه إذا بالغ في نفيه، وهؤلاء انقرضوا قبل الإمام الشافعي. وأمَّا القدرية التي تنسب أفعال العبيد إلى قدرهم مع علم الله به فقدريتان: (أ) تنكر سبق علم الأشياء قبل وقوعها وتبالغ في نفي القدر. (ب) تنسب أفعال العباد إلى قدرهم (التحفة، ص١٥؛ الأمير، ص١٠٤).

[١٨] عند أبي حنيفة: الله هو الذي قدر الأشياء وقضاها، ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه وقدره، وكتبه في اللوح المحفوظ ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم (الفقه، ص١٨٥). وعند الأشعري كما أراد الله وعلم أراد من العباد ما علم، وأمر القلم حتى كتب في اللوح المحفوظ، فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذي لا يتغير ويتبدل (الملل، ج١، ص١٤٤). ويقول الباقلاني: نحن نطلق الرضا بقضاء الله وقدره الإطلاق، بمعنى أنه لا يعترض على حكمه السابق وإرادته الأزلية، ولا يتقدم بين يديه الاعتراض، بل نسلم بما أراده فينا وفي غيرنا ولا نعترض بما يفعل، فيقول: نحن نرضى بقضاء الله الذي هو خلقه كما أخبرنا به، ومدحنا على فعله، ووعد عليه الثواب؛ فنرضى بذلك ونريده لنا ولجميع إخواننا المسلمين (الإنصاف، ص١٦٦–١٦٧). وفي العقائد المتأخرة قيل شعرًا:

وواجبنا إيماننا بالقدر وبالقضاء كما جاء في الخبر
وكل أمر بالقضاء والقدر وكل مقدورنا فما لنا من مفر

(الجوهرة، ج٢، ص١٥–١٧)

والقضاء والقدر متلازمان، الأوَّل هو الأساس والثاني هو البناء. الأوَّل هو الخطة والثاني تحقيقها. الأوَّل هو الممكنات (اللوح) والثاني التحقيقات في الأعيان. الأوَّل هو الإجمال والثاني هو التفصيل. وهو ما يقابل عند الإنسان علاقة النظر بالعمل أو العام بالخاص أو الكل بالجزء أو الممكن بالواقع أي إنها علاقة إنسانية صرفة تكشف عن بنية الفعل الإنساني.[19] وإذا كانت عقيدة قال بها جميع الأنبياء فقد كان ذلك طبيعيًّا في مراحل الوحي السابقة قبل أن تكتمل تربية الجنس البشري حتى يستقلَّ عقل الإنسان وإرادته أمام نظام الطبيعة الثابت.[20]

وقد تخفُّ حدة الإلزام والجبر في المعنى ويصبح القضاء والقدر مجرد إعلام وإخبار وتبيين وبيان. فهو يشير إلى النظر لا إلى العمل، وإلى العلم لا إلى الإرادة، وإلى نظام الكون لا إلى حرية الإنسان. فالقضاء هنا معناه الحكم أو الأمر أو الخبر وليس الإجبار والإقهار والتأثير. قد يكون معناه الترتيب والنظام، أي ارتباط سلسلة الحوادث فيما بينها بالعلة والمعلول، وهي الحتمية الطبيعة أساس العلم وليس جبر الأفعال أساس المسئولية الخلقية. هناك الخلق والتقدير على مستوى الكون والطبيعة، ولكن هناك أيضًا حريةٌ تامة وخلقٌ إنساني في الطبيعة وتغير لأشكالها وصورها ومسارها، خاصةً فيما يتعلق بالنظم

فكن له مسلمًا كي تسلما   واتبع سبيل الناسكين العلما

(الخريدة، ص٧٦–٧٧)

فوجب الرضا بالقضاء   والقدر الموعود بالجزاء

(الوسيلة، ص٤٤)

[19] القضاء والقدر متلازمان، أحدهما بمنزلة الأساس والآخر بمنزلة البناء. القضاء هو وجود الممكنات في اللوح مجملة على سبيل الإبداع والثاني وجودها في منزلة الأعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدًا بعد واحد (الدر، ص١٤٨).

[20] اشتهر من أكثر أهل الملل أن الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول أفعال العباد. وأمره ظاهر عند أهل الحق لما تبين أنه الخالق لها نفسها وللقدرة والداعية الموجبتَين لها (الدر، ص١٤٩).

الاجتماعية. التبيين والإعلام مجرد كشف العلم، وهذا لا يعرف مسبقًا؛ فالعلم بعدي إلا من خطةٍ إنسانية يضعها الإنسان لينفذها ويُعدُّ لها ثم ينفذها بالفعل فتكون قبليةً بعدية، استنباطيةً استقرائية معًا مثل الوحي بدليل النسخ وتطور النبوة. وقد يكون الإلزام نفسه إلزامًا داخليًّا باطنيًّا صرفًا أو إلزامًا عقليًّا مبدئيًّا أو إلزامًا أخلاقيًّا وليس بالضرورة إلزامًا خارجيًّا، وهو ما يعرف الآن بلغتنا المعاصرة باسم «الجبر الذاتي».[٢١]

وكما أن القول بالجبر كان نتيجةً طبيعية لإثبات الصفات، فإن عقيدة القضاء والقدر نتيجةٌ طبيعية لإثبات الإرادة والقدرة كصفتَين لله، فالله مريد لجميع الكائنات، وقادر على كل شيء. ويصل الأمر إلى اعتبار القضاء والقدر صفاته في الأزل.[٢٢] ويقول إذا كانا من صفات الذات وتخفُّ الحدة إذا كانا من صفات الفعل؛ فصفات الذات أقوى لأنها ترتبط بالأزل، وصفات الفعل أقل لأنها أقرب إلى الحدوث. وقد تنشأ حلولٌ متوسطة فيكون القضاء قديمًا والقدر حادثًا، وهو أقرب إلى العقل، وصلة القضاء بالقدر كصلة بين العام

[٢١] فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير. وقد يكون بمعنى الإلزام فتكون الواجبات بالقضاء والقدر دون الباقي. وقد يُراد بها التبيين والإعلام. وقد أجاب الأشعري على سؤال: هل قضى الله المعاصي وقدرها؟ بنعم، خلقها بأن كتبها وأخبر عن كونها، كما أجاب على سؤال: أَفَقضاء الله حق؟ بأنه قضاء الله الذي خلق ما هو موجود كالكفر والمعاصي؛ لأن الخلق منه حق ومنه باطل. وأمَّا القضاء الذي أمر والقضاء الذي هو إعلام وأخبار وكتاب فحق لأنه غير المقضي (اللمع، ص٨١). ويقول ابن حزم إن بعض الناس ذهبوا لكثرة استعمال المسلمين هاتين اللفظتين (القضاء والقدر) إلى أن ظنوا فيهما معنى الإكراه والإجبار وليس كما ظنوا، وإنما معنى القضاء في لغة العرب التي خاطبنا بها الله ورسوله، بها نتخاطب ونتفاهم، مرادنا أنه الحكم فقط أو الأمر أو الخبر (الفصل، ج٣، ص٣٩). ومعنى القضاء في اللغة العربية الترتيب، والحد الذي ينتهي إليه الشيء (الفصل، ج٣، ص٣٩). ومعنى القضاء والقدر حكم الله في شيء بحمده أو ذمه وبكونه وترتيبه على صفة كذا إلى وقت كذا (الفصل، ج٣، ص٤٠). ويتساءل الباقلاني: على كم وجه ينقسم القضاء؟ ويجيب: خمسة أقسام. (أ) قضاء يكون بمعنى الخلق. (ب) التسليط. (ج) الإخبار والإعلام. (د) الأمر. (ﻫ) الحكم والإلزام (الإنصاف، ص١٦٥–١٦٦).

[٢٢] في أن الله مريد لجميع الكائنات (المعالم، ص٧٢–٩٠؛ المواقف، ص٣٢٠–٣٢٣). القضاء والقدر والمشيئة صفاته في الأزل بلا كيف (الفقه، ص١٨٥). وعند الأشعري إرادة الله واحدةٌ قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عباده من حيث إنها مخلوقة لا من حيث إنها مكتسبة لهم (الملل، ج١، ص١٤٤). قضاء الله عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدرته إيجاده إياها على قدرٍ مخصوص وتقديرٍ معين في ذواتها وأحكامها (الجرجاني) (الدر، ص١٤٨–١٤٩). إرادة الله وتعلقها بكل كائن حي (التحقيق، ص١٢٥–١٢٦).

والخاص، أو يكون القضاء حادثًا والقدر قديمًا وهو ما يعارض طبيعة الصلة بين الكل والجزء، وبين الممكن والواقع.[٢٣]

وفي العقائد المتأخرة ضاع موضوع خلق الأفعال كليةً في التوحيد، ثم أصبح معنى التوحيد المعبر عنه في «لا إله إلا الله» هو الإيمان بالقضاء والقدر الذي أصبح هو الموضوع البديل لخلق الأفعال وللتوحيد على السواء. ثم اقترب من التصوف وتوحد به وأصبح الموحد هو الصوفي الذي يؤمن بالقضاء والقدر. لم يصبح الإيمان بالقضاء والقدر فقط إحدى عقائد الجبر وأحد الحلول للفعل الإنساني بل أصبح إيمانًا أعمى مكتفيًا بذاته وانتهى موضوع الأفعال الأوَّل. وبالتالي أصبحت شهادة «لا إله إلا الله» وهي شعار الرفض والتحرر المعبر عن فعلي النفي والإثبات شعار الإيمان بالقضاء والقدر طبقًا لعقيدة الاستغناء والافتقار؛ استغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه. وبالتالي أصبحت عقيدة القضاء والقدر هي كل التوحيد والعدل.[٢٤]

والعجيب أنه حتى بعض الحركات الإصلاحية تثبت القضاء والقدر وتُكفِّر كل من لا يؤمن به. بل إن القضاء والقدر يحطَّان على الإنسان بسلطة النصوص دون أي عرضٍ عقلي أو تحليل لسلوك الإنسان. ثم يتحد القضاء والقدر مع الصبر عند الصوفية ويتم الإصلاح

[٢٣] الحل الأوَّل للأشاعرة والثاني للماتريدية. فقد اختلفت الأشاعرة والماتريدية في القضاء والقدر؛ فالقدر عند الأشاعرة إيجاد الله الأشياء على قدرٍ مخصوص فيرجع إلى صفة فعل، وعند الماتريدية تحديد الله أزلًا كل مخلوق بحدِّه الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضر، أي علمه أزلًا صفات المخلوقات، فيرجع إلى صفة العلم وهي من صفات الذات. والقضاء عند الأشاعرة إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال، فهي من صفات الذات، وعند الماتريدية إيجاد الله الأشياء مع زيادة الإحكام والإتقان فهو صفة فعل. فالقدر حادث والقضاء قديم عند الأشاعرة على عكس الماتريدية (التحفة، ص١٦–١٧؛ الإتحاف، ص١٠٣). ولما كانت الماتريدية تراجعًا عن الأشاعرة واقترابًا من الاعتزال تحت تأثير الحنفية في الفقه، فإن هذا الاقتراب لم يظهر إلا في رد القضاء إلى صفة العلم وليس صفة الإرادة كما هو الحال عند الأشاعرة. وظهر تشدد الماتريدية في اعتبار القدر صفة أزل؛ مما يدل على سيادة عقيدة القضاء والقدر في الدين الشعبي خارج النسق الماتريدي العام. ويقول شارح أبي حنيفة: يجب الرضا بالقضاء والقدر، وهو تعيين كل مخلوق برتبته التي توجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحيط به من مكان وزمان وما يترتب عليه من ثواب أو عقاب (شرح الفقه، ص١٣).

[٢٤] عقيدة الاستغناء والافتقار موجودة من قبلُ عند الأشعري، إذ يقول: «إنَّا (الأشاعرة) نلجئ أمورنا إلى الله، ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت إليه» (الإبانة، ص٩)، وأمَّا الإيمان بالقدر فيدخل فيه قولنا «لا إله

عن طريق الصبر على أقدار الله، بل إن كل من لم يسع إلى الأقدار سعت هي إليه، وكل من سعى إلى الأقدار، لم تسع هي إليه وكأن الإنسان وجود من أجل قدره. فالحوادث تقع في الكون بفعل الأقدار لا بفعل الإنسان، وإذا سعى الإنسان باختياره الحر وإدراكه العقلي وتمييزه بين الحسن والقبيح لم يتم أي فعل ولم يتحقق شيء.[٢٥]

ولكن بعض الحركات الإصلاحية الأخرى أعادت النظر في عقيدة القضاء والقدر، والتفرقة بينها وبين مذهب الجبرية، وإعادة تفسير القضاء والقدر على أنه جبر ذاتي لا ينفي الفعل، بل يبعث على الإقدام، ويمنع من الإحجام والتردد؛ فالاعتقاد بالقضاء له أساس وجداني، ويقوم على العلة والمعلول والإيمان بالأسباب، يبعث على شجاعة الأفراد ضد التوكل والبطالة والكسل، وله سند من التاريخ؛ إذ به تقدمت الأمم ونهضت الشعوب

إلا الله» أعني في جزء الافتقار لأن القدر مجموع أمور ثلاثة؛ القدرة والإرادة والعلم (الجامع، ص٢٧). وقد قيل شعرًا:

وذي العقائد التي تقررت   في لازم الشهادتين اندرجت
إذ لازم الكلية الشريعة   غناء قل وحاجة الخليقة
فيوجب استغناؤه لنفسية   سلبية واستثنِ وحدانية

(الوسيلة، ص٣٤-٣٥)

[٢٥] هذا هو موقف محمد بن عبد الوهاب إذ يقول: اعتمادًا على ابن القيم يظن الجاهلون أن ما أصابه لم يكن بقدر الله وحكمته، وأنكر أن يكون ما جرى بقضائه وقدره، أو أنكر أن يكون قدره لحكمةٍ بالغة يستحق عليها الحمد (الكتاب، ص١٥٦-١٥٧). ثم يستنبط محمد بن عبد الوهاب من الإيمان بالقضاء والقدر عدة مسائل، منها: (أ) فرض الإيمان بالقضاء والقدر. (ب) بيان كيفية الإيمان به. (ج) إحباط عمل من لم يؤمن به. (د) الإخبار بأن أحدًا لا يجد طعم الإيمان حتى يؤمن به. (هـ) جرى بالمقادير في تلك الساعة إلى قيام الساعة. (و) براءة الرسول محمد ممن لم يؤمن به (الكتاب، ص١٦). ويقول أيضًا: والصبر على أقدار الله (الكتاب، ص١١٠). الإيمان بالقدر لحصولها لمن لم يسع ومنعها عمن سعى (الكتاب، ص١٢). من الإيمان الصبر على أقدار الله، شدة الوعيد فيمن ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية. علامة إرادة الله بعبده للخير، إرادة الله بالشر، علامة حب الله للعبد تحريم السخط، ثواب الرضا بالبلاء (الكتاب، ص١١٠-١١١). الإيمان بالقدر لحصولها لمن لم يسع لها ومنعها عمن سعى، الإيمان بالله، والصبر على أقدار الله (الكتاب، ص١١٠–١٥٦، باب ما جاء في منكري القدر، ص١٥٦-١٥٧).

وكأنه ضمن قوانين التاريخ وسنن الأمم في الكون.[٢٦] وقد لاحظ بعض المحدثين في العقائد المتأخرة ذلك أيضًا وحاولوا التوفيق بين عقيدة القضاء والقدر والدعوة إلى العمل.[٢٧] كما حاولت حركةٌ إصلاحيةٌ ثالثة النهي عن الخوض في القدر، والتأكيد على أن علم الله بعمل الإنسان الاختياري ليس ملزمًا؛ وبالتالي الانتقال خطوة من الأشعرية إلى الاعتزال.[٢٨] كما حاولت حركةٌ إصلاحيةٌ رابعة نفي العقيدة كليةً على نحو أشعري دون نقد للعقيدة وتفنيد لحججها وبيان لمخاطرها وكشف عن أخطائها.[٢٩] وكأنه يصعب الدعوة إلى العمل والحرية وعقيدة القضاء والقدر ما زالت راسخة في التراث، وإحدى مكونات الدين الشعبي وموجهًا لسلوك الجماهير.

---

[٢٦] هذه هي محاولة الأفغاني في «الرد على الدهريين»، وفي «رسالة القضاء والقدر»؛ فالاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع بل ترشد إليه الفطرة، وسهل على من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقارنه في الزمان … التوكل والركون إلى القضاء إنما طلبه الشرع مِنَّا في العمل لا في البطالة والكسل (الأعمال الكاملة، ص١٨١–١٨٨).

[٢٧] «ولا تغتروا بأقوال الذين جهلوا حقيقة التشريع الإلهي وجعلوا على تثبيط همم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح وصاروا دعاة الشياطين حتى كادوا بأقوالهم هذه وزخرفتها أن يهدموا أسس الأوامر والنواهي الشرعية الإلهية وأن يحملوا الناس على ترك الأعمال الصالحة والإقبال على المعاصي اعتمادًا على تلك الشبهات الواهية.» (القول، ص٣٧–٣٨).

[٢٨] هذه محاولة محمد عبده في «رسالة التوحيد» إذ يقول: «سر القدر النهي عنه حقيقة»، التوحيد ورد الشرك، علم الله بعمل العبد الاختياري ليس ملزمًا (الرسالة، ص٥٩–٦٥).

[٢٩] هذه محاولة محمد إقبال إذ يقول شعرًا:

من القرآن قد تركوا المساعي　　وبالقرآن قد ملكوا الثريا
إلى التقدير ردُّوا كل سعي　　وكان زمامهم قدرًا خفيًّا
تبدلت الضمائر في إسار　　فما كرهوه صار لهم رضيًّا

(ضرب الكليم، ص٩)

ذلك الظالم سُمَّى　　اختيارًا فيه جبرًا

(ضرب الكليم، ص٣١)

ومن العقيدة الأم، القضاء والقدر، تنبع عدة عقائد أخرى في مقدمتها مسئولية الله عن الخير والشر والحسن والقبح وكل ما يحدث في العالم من نفع أو ضر للإنسان لما كان الله خالق كل شيء، والخير والشر والحسن والقبح والنفع والضر أشياءُ مخلوقة. وإذا كان من المعقول أن يصدر الخير عن الخير فكيف يصدر الشر عن الخير؟ وأين مسئولية الإنسان في الاختيار وفي التمييز بين الحسن والقبيح؟ يثبت القضاء والقدر إذن بخيره وشره دون حتى التساؤل كيف يكون المؤلَّه المعظم خالقًا للشر؛ وبالتالي يضيع التنزيه في زحمة إثبات خلق الله الشامل لكل شيء.[٣٠] وقد ظهر ذلك بوضوح عند الفلاسفة في قولهم بالقضاء

ويقول أيضًا:

على كل غصن تبين أن النَّـــ ـــبات مشوق لرحب الفضاء
فما قرَّ في ظلمة الترب حبٌّ جنون النشوء به والنماء
فلا تبغ في فطرة ترك سعى فما ذاك معنى الرضا بالقضاء
لأهل النماء فضاء فسيحُ وما ضاق ملك الإله فسيحوا

(ضرب الكليم، ص٣٥)

[٣٠] عند أبي حنيفة المقدر خيره وشره من الله (الفقه، ص١٨٤). وعند الأشعري أن الله أراد جميع أفعال العباد خيرها وشرها، نفعها وضرها، الخير والشر بقضاء الله وقدره. ونحن (الأشاعرة) نؤمن بقضاء الله وقدره، خيره وشره، حلوه ومره، ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن يصيبنا وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا، وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضرًّا ولا نفعًا إلا ما شاء الله (الإبانة، ص٩). وعند أهل السنة لا يكون في الأرض من خير ولا شر إلا ما شاء الله، الأشياء تكون بمشيئة الله، ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون (مقالات، ج١، ص٣٢٠). ومن عقائدهم الإيمان بالقدر خيره وشره من الله (التنبيه، ص١٥–١٦). وعند أهل السلف القدر خيره وشره من الله (الملل، ص٢، ص٧١). وقد استمر ذلك في العقائد المتأخرة حتى أصبحت ركنًا من أركان الإيمان؛ فأركان الإيمان ستة ... والإيمان بالقدر (الجامع، ص٢). وأمَّا الإيمان بالقدر فمجموع أمورٍ ثلاثة: قدرة وإرادة وعلم. فالواجب علينا أن نعتقد أن كل ما أصابنا من خير وشر ونفع وضر وحلو ومر؛ كله من عند الله أوقعه علينا بقدرته وإرادته، وسبق علمه قبل وقوعه (الجامع، ص٢١–٢٢). وقد قيل شعرًا:

فهو تعالى خالق كل عمل خيرًا وشرًّا فاجتنب أهل الزلل

(الوسيلة، ص٣٤–٣٥)

والقدر على مستوى الكون؛ فالنظام في الوجود أو في العالم متوجِّه إلى الخير لأنه صادر عن الخير، وتلك هي العناية الأزلية والإرادة السرمدية؛ فكان الخير داخلًا في القضاء الإلهي دخولًا بالذات لا بالعرض. ولما كان الله هو العالم عند الفلاسفة أصبحت مسئولية الله عن الشر عند الأشاعرة مسئولية الكون كله. والشر المطلق لا وجود له، وكذلك الشر بالذات لا وجود له إلا في اللفظ أو الذهن وليس في الوجود. وهو داخل في القضاء الإلهي بالعرض لا بالذات. والخير المطلق فهو في الطباع والخلقة، أمَّا الخير الممزوج بالشر، فالتساوي بينهما لا وجود له، وغلبة الشر على الخير أيضًا لا وجود لها. والموجود فقط هو الخير الغالب، وهو رنة تفاؤل لتجعل الفطرة خيِّرة بطبعها، وتنكر وجود الشر الوجودي؛ فالشر بالذات هو العدم.[٣١] أمَّا الجهل والعجز والتشويه والوجع والألم والمرض والظلم والسرقة فكلها مظاهر نقص أي أوضاعٌ اجتماعية يمكن تغييرها، أعراض طارئة وليست جواهر ثابتة.

(٢) الإشقاء والإسعاد. وتنتج عن القضاء والقدر عقيدةٌ أخرى تماثله قوةً وانتشارًا، وهو موضوع الإسعاد والإشقاء، وهو التعبير عن القضاء والقدر على مستوى الحياة الفردية والاجتماعية. هي الصورة الغالبة في العقائد المتأخرة نظرًا لانتشارها في الدين الشعبي، وأثرها في الحياة الاجتماعية، والترويج لها سياسيًّا لدى النظم القائمة ومن خلال أجهزة الإعلام والمؤسسات الدينية. وأهمية مثل هذه العقائد المتأخرة أنها تكشف عن الوضع الحالي للأمة، بنائها النفسي ووضعها الاجتماعي. فالسعادة والشقاوة أزليَّان، مقدَّران من قبلُ، لا يتغيران ولا يتبدَّلان. «السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقى في بطن أمه!» وبالتالي استحال تغيير الأوضاع الاجتماعية، استحال أن يصبح الشقي سعيدًا أو السعيد شقيًّا، نظامًا كونيًّا أبديًّا لا يتغير. والسعادة في الإيمان والشقاء في الكفر وليس في رحابة العيش وبحبوحة الدنيا. ولما كان الفقراء من المؤمنين فهم السعداء، والأغنياء من الكافرين فهم الأشقياء. يسعد الفقراء بفقرهم ويشقى الأغنياء بغناهم! يسعد المظلومون بظلم

[٣١] رأي الفلاسفة في القضاء والقدر: الموجود إمَّا خيرٌ محض كالعقول والأفلاك، وإمَّا الخير غالب عليه كما في هذا العالم؛ فإن المرض وإن كان كثيرًا فالصحة أكثر. لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية؛ فكان الخير واقعًا بالقصد الأوَّل، والشر واقعًا بالضرورة والعرض. والتزم فعله لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير؛ فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا يُهدَم به دورٌ معدودة أو لا يتألم سابح في البر أو البحر (المواقف، ص٣٢٣).

الظالمين لهم، ويشقى الظالمون بظلمهم للمظلومين! والعبرة بالخواتيم وليس بالفواتح، العبرة بالمآل وليس بالحال. لا يهم إن عاش الشقي شقيًّا بل يهمه أن يموت سعيدًا، ولا يهم إن عاش السعيد سعيدًا يكفيه أنه يموت شقيًّا! وتخاف العامة من الخاتمة وتستعد لها كما تخاف الخاصة من السابقة وتخطط لها. تحرص العامة على آخرتها حرص الخاصة على دنياها. وتكاد تجمع العقائد المتأخرة على ذلك، والخلاف بينها لفظي لأنها تعبر عن أوضاعٍ نفسية واجتماعيةٍ شائعة وعامة في الأمة.[٣٢]

---

[٣٢] السعادة والشقاوة، والسعيد والشقي. فوز السعيد مقدَّر في الأزل حال كونه سابقًا عنده تعالى في علمه ... شقاؤه في الأزل مثل فوز السعيد فليس كلٌّ من فوز السعيد وشقاء الشقي باعتبار الوصف القائم به في الحال من الإيمان في الأوَّل والكفر في الثاني، بل اعتبار ما سبق أزلًا في علمه تعالى. لم يتحول كل واحد من السعيد والشقي ما سبق أزلًا في علمه؛ فالسعيد لا ينقلب شقيًّا وبالعكس. والالزام انقلاب بالعلم جهلًا وهو بديهي؛ فالسعادة والشقاوة مقدرتان في الأزل لا يتغيران ولا يتبدلان لأن السعادة هي الموت على الإيمان باعتبار تعلق علم الله أزلًا بذلك، والشقاوة هي الموت على الكفر بذلك الاعتبار؛ فالخاتمة تدل على السابقة فإن خُتم له بالإيمان دلَّ على أنه في الأزل كان من السعداء، وإن تقدَّمه كفر. وإن خُتم له بالكفر دل على أنه في الأزل كان من الأشقياء وإن تقدَّمه إيمان. وخوف العامة من الخاتمة وخوف الخاصة من السابقة وهو أشدُّ وإن تلازما. هذا ما ذهب إليه الأشاعرة. وذهبت الماتريدية إلى أن السعادة هي الإيمان في الحال والشقاوة هي الكفر كذلك. فالسعيد هو المؤمن في الحال وإذا مات على الكفر انقلب شقيًّا بعد أن كان سعيدًا، والشقي هو الكافر في الحال، وإذا مات على الإيمان انقلب سعيدًا بعد أن كان شقيًّا (التحفة، ص٦–٧). وبالجملة، فالخلاف بين الأشاعرة والماتريدية لفظي؛ لأنهم اختلفوا في المراد من لفظ السعادة ولفظ الشقاوة مع الاتفاق في الأحكام (الإتحاف، ص٢٠٠؛ الخريدة، ص٤٢).

وقد قيل شعرًا:

وجائز في حقه الإيجاد	والترك والإشقاء والإسعاد
ثم السعادة وكذا الشقاء	في أزل فلم يكن إنشاء
دليل كل ما يليق من عمل	لكن الاعتبار بانتهاء الأجل
فإذن السعيد ما في الأزل	ومثله الساقي لم ينتقل
فمن يموت مؤمنًا سعيد	ومن يموت كافرًا طريد
فوز العبد عنده في الأزل	كذا الشقي ثم لم ينتقل

(الوسيلة، ص٣٧؛ الجوهرة، ص١١–١٢)

والإشقاء والإسعاد صفات تتعلق بالحياة الإنسانية لا مهرب منها، بالرغم من أنها الأقل سطوةً من صفات الذات والأكثر حدوثًا وتغييرًا واتصالًا بأفعال العباد؛ فهي خلقٌ أبدي من الله في الإنسان، ليس فقط خلق القدرة على الكفر والإيمان بل خلق الكفر والإيمان؛ فلا يبقى للعبد أي دور فيما يحدث له من سعادة أو شقاء. فإذا كانت الصفات قديمة فالإسعاد والإشقاء قديمان بقدمهما لارتباطهما بالتكوين، والتكوين صفة ذات. الإسعاد والإشقاء إذن أوضاعٌ كونية كالخلق، في العلم الإلهي وفي الفعل الإلهي وفي الكون وفي الوجود الإنساني، أي في الأسس النظرية الكونية.[٣٣] والسعادة والشقاء ليسا في الإيمان والكفر وحدهما بل في العمل الصالح أو الطالح؛ فالإيمان أو الكفر يمثلان النظر وحده دون العمل. والعمل الصالح أكثر اتساعًا وامتدادًا وانتشارًا من العمل الشعائري الذي يعبر

ويعتمد الأشاعرة على بعض الروايات الأسطورية مثل: «تقول الملائكة يا رب أشقيٌّ أم سعيد؟ فيقضي الله، ويكتب الملك، ثم تُطوى الصحف فلا يُزاد فيها ولا ينقص.» أو مثل: «السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه.» فعلم من كل عاقل أن الله أسعد من شاء وكتبه سعيدًا وأشقى من شاء وكتبه شقيًّا. وقد أسقط النظام عدالة ابن مسعود ونسبه إلى الضلال من أجل هذه الرواية عن النبي (الفِرَق، ص٣١٩؛ الملل، ج١، ص٨٧–٨٨).

[٣٣] عند الأشعري: الشقي من مات على الكفر، والسعيد من مات على الإيمان، وعند الماتريدي هو الكافر أو المؤمن. وينبني على هذا الخلاف هل الشقاوة والسعادة يتبدَّلان؟ فقال الأوَّل لا، والثاني نعم. والخلاف لفظي. وأمَّا الإشقاء والإسعاد فلا يتبدَّلان اتفاقًا. أمَّا عند الأشعري فلأنهما الإماتة على الشقاوة أو السعادة، فهما من صفات الأفعال، وهي عنده حادثة لأنها عبارة عن تعلُّق القدرة بالمقدور. وأمَّا عند الماتريدي فلأنهما قديمان كالإحياء والإماتة والخلق والرزق؛ ومِنْ ثَمَّ فالإشقاء والإسعاد لا يتبدلان لقدمهما (شرح الخريدة، ص٤٢–٤٣). السعيد هو من علم الله في الأزل أنه سعيد، وبأنه يموت على الإيمان والإسلام وإن كان يعمل الطاعات طول حياته ويترك المعاصي. فالسعيد هو من مات على الإيمان، والشقي هو من مات على الكفر وباقي علمه لا يتبدل. فالسعيد لا ينتقل من سعادته ولا يتحول عنها. والشقي لا ينتقل من شقاوته ولا يتحول عنها (الأشاعرة)، وعند الماتريدية: السعادة تتبدل بالشقاوة، والشقاوة تتبدل بالسعادة؛ فالسعيد هو المؤمن في دار الدنيا وقد يصير شقيًّا في الآخرة بأن يموت كافرًا. والشقي من كان كافرًا في الدنيا وقد يصير سعيدًا في الآخرة بأن يموت مؤمنًا. فالسعادة والشقاء بحسب ما يظهر للعباد، وأمَّا بالنظر إلى ما في علم الله الذي لا يتبدل فالسعادة المعلومة له لا تتبدل بالشقاوة وبالعكس. الخلاف لفظي … (القول، ص٣٧–٣٨). والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد، والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء، وهما من صفات الله، ولا تغير على الله ولا على صفاته النفسية (ص١٣٢؛ شرح التفتازاني، ص١٣٢؛ حاشية الإسفراييني، ص١٣٢).

عن التقوى الباطنية أو الحياة الأخلاقية الضامرة. والإيمان والعمل اختياران وإن كانا ضمن العلم الإلهي السرمدي الذي يتحقق بتحقق الأفعال.

ومن الإسعاد والإشقاء تنبثق أمور الخذلان والإضلال، والتوفيق والهداية، وكأن العقائد المستقاة من عقيدة القضاء والقدر التي هي لبُّ عقيدة الجبر تتغلغل في أفعال الشعور الداخلية تغلغلها في أفعال الشعور الخارجية، وربما أيضًا في أفعال الطبيعة والمجتمع والتاريخ. وهي كلها مجرد إحساسات وعواطف وانفعالات، أي أوهام وتخيلات وتمنيات، ولا شأن لها بصفة التكوين. إنما تقوم على الجهل بالأسباب وبالأوضاع النفسية والاجتماعية للأفراد والجماعات. إن القول بأن الله هو الموفق للإيمان والعمل الصالح أو هو الخاذل للكافر وليس قدرة العبد إنما يعني عند العامة مجرد قانونٍ كوني عام أشمل من سلوك الأفراد، ويعني عند الخاصة مجرد مأثورٍ شعبي يعبر عن الدين الشعبي، ولا ينفي في الواقع حقيقة اختيار الإنسان.[٣٤] ويتم ذلك عن طريق صدق الوعد وليس عن طريق الحق المكتسب، وحتى يكون الوعد صادقًا في حياة البشر. إن الوعود تخلف، وصدق الوعد الإلهي قلب لخلف الوعد البشري وتعويض عنه.

---

[٣٤] إن تعلقت (الصفات) بالحياة تُسَمَّى إحياءً، وبالموت تُسَمَّى إماتة، أو بالمرزوق تُسَمَّى رزقًا وترزيقًا، وهي المسماة بصفات الأفعال. الإشقاء خلق قدرة الكفر أو خلق الكفر في العبد، ويُسَمَّى الخذلان والإضلال، قيده الأشاعرة بحالة الموت، وأطلقه الماتريدي. الإسعاد خلق قدرة على الطاعة أو خلق الطاعة في العبد ويُسَمَّى بالهداية ... علامة السعادة ودليلها الإيمان والعمل الصالح، وعلامة الشقاوة ودليلها الكفر بالله، ومتى وفَّق الله عبده للإيمان والعمل الصالح كان ذلك دليلًا موجبًا سعادته بمقتضى خبره ووعده الصادق الذي لا يخلف. ومتى خذل الله عبدًا حتى أهمل فلم يؤمن أو عاند وكفر كان ذلك دليلًا موجبًا لشقاوته بمقتضى خبره ووعيده الذي لا يُخلَف في حق الكفار.

وقد قيل شعرًا:

ومثل توفيق ذوي السعادة وخذلان أهل الخسر والشقاوة

(القول، ص٣٧–٣٨)

انظر أيضًا ثانيًا: أفعال الشعور الداخلية، رابعًا: أفعال الشعور في الطبيعة، خامسًا: أفعال الشعور في المجتمع والتاريخ. انظر أيضًا: الفصل الثاني عن العقل الغائي وقانون الاستحقاق.

(٣-١) حجج الجبر

ما أكثر الحجج النقلية التي يمكن لأي مذهب أو عقيدة أن يجدها تأييدًا له وتأسيسًا لنفسه عليها. وكلها ظنية نظرًا لارتباطها بأسباب النزول وبالناسخ والمنسوخ وبقواعد اللغة وبأصول التفسير على ما هو معروف في نظرية العلم. والغالب عليها رواياتٌ أسطورية يتضح فيها الخيال الشعبي مع أن غاية الحديث عمليةٌ صرفة في بيان المجمل أو تفصيل أوجه السلوك. كما أن حجة الإجماع أو الصحابة أو السلف أو الصوفية إنما هي حجة سلطة، سلطة الجماعة التي تحظى باحترام وتقدير في الوعي الشعبي. وهي في النهاية حجة سلطة وليست شاهد حس أو دليل عقل أو شهادة وجدان.[٣٥]

ولكن الأهم هي الحجج العقلية التي يمكن التحقق منها ومراجعتها ومقابلتها بالحجج واستعمال البرهان. ويقوم الجبر على أسسٍ عقليةٍ واهية يقوم معظمها على استحالة الضد. وهي معظمها أسس لا تُثبت شيئًا إيجابيًّا بقدر ما تثبت استحالة الضد؛ فهي تقوم على برهان الخلف أي إبطال النقيض لإثبات الشيء مثل:

(١) التوهم بأن إثبات الفعل الإنساني في المستقبل أو المشترك مع فعل المؤلَّه المشخص يؤدي إلى الشركة، والشركة تؤدي إلى الشرك؛ لأنه لا فاعل في الحقيقة إلا المؤلَّه

[٣٥] وفي غالبيتها أحاديث قدسية وذلك مثل حديث: «أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب. فقال القلم: ماذا أكتب؟ فقال الله: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة.» وفي هذا التحقيق دلالة على ما قاله أهل الحق من أن حقائق الأشياء تابعة (شرح الفقه، ص٣٨). وتستعمل قصة آدم وإبليس ومهاجمة موسى لآدم حتى قال آدم: يا موسى أترى هذا الأمر قد قدر عليَّ أو لم يقدر؟ فقال موسى: بل قدر عليك. فقال له آدم: فكيف يكون فراري من أمر قدر عليَّ؟ قال نبينا فحج آدمُ موسى. وهذا صريح أن جميع الأمور خيرها وشرها بقضاء الله وقدره ومشيئته. وأتاه رجل سأله عن الإيمان فقال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله … إجماع المسلمين من الصحابة على أن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. قال بعض الأنبياء: تريد وأريد ولا يكون إلا ما أريد فإن لم تُسلِّم لما أريد أتعبتك فيما تريد، ثم لا يكون إلا ما أريد! لا يكون في الدارين إلا ما أراد الله. وسُئل بعض السلف بم عرفتَ ربك؟ فقال: بنقص العزائم وفسخ الهمم؛ وذلك أن الواحد مِنَّا يعزم الأمر ويهمُّ به فيجري عليه غير ما عزم عليه وهمَّ به؛ فعلم كل عاقل أن ذلك الفسخ لأن المقدر له غير ما قدَّر لنفسه، والمريد أراد غير ما أراد لنفسه؛ فكان كل ما أراده العبد لنفسه (الإنصاف، ص١٦٠–١٦١). انظر بعض الحجج النقلية في الإرشاد (ص٢٥٢–٢٥٥).

المشخص.[٣٦] والحقيقة أن اعتبار الفعل الإنساني مزاحمة ومشاركة للفعل الإلهي رفعةً من شأن الإنسان وحطةً من شأن الله وكأن الإنسان والله أصبحا طرفَين متماثلَين، نِدَّين متعادلَين يتنازعان فعلًا واحدًا وهو ما يعارض التنزيه. وليس حطة في الله أو انتزاعًا لحقه أن يكون الإنسان هو الفاعل الحق ما دام الله خالق كل شيء ومالك كل شيء. وليس عظمة لله أن ينازع اللهُ الإنسانَ فعله ويسلبه إياه ويغتصبه منه. إن هذه الحجة ليست فقط رفضًا للحرية، بل أيضًا رفض للكسب لأن الكسب يعني المشاركة بين الله والإنسان في فعلٍ واحد. كما تقوم الحجة على المصادرة على المطلوب لأنها تقوم على مسلَّمة سابقة وهي أنه لا فاعل حق إلا الله وهو المطلوب إثباته. وقد أعاد علم الكلام المتأخر تحقيق الكلام المتقدم وانتقد خطابيته وزاد من أحكامه العقلية تحت تأثير الفلسفة التي أعطته دفعةً جديدة نحو العقلانية وأعادت صياغة الحجة نفسها في شعبٍ ثلاث. الأولى استحالة مقدور بين قادرين نفيًا للشركة. ولكن حتى في هذه الصياغة، لماذا يُضحَّى بقدرة الإنسان كي تثبت قدرة الله ولا تثبت قدرة الإنسان وهو الأقرب لبداهة الحس وواقع المشاهدة؟ والثانية استحالة جواز التأثير في الفعل وإلا جاز التأثير في الوجود. والحقيقة أن القدرة الحادثة وهي قدرة الإنسان ليس القصد منها إيجاد الأشياء بل توجيهها وإعادة نظامها. وليس هدفها تغيير الطبائع بل صورها، أو تبديل الجواهر بل أعراضها. وتوجيهها إلى الطبائع والجواهر مجرد مزايدة من أنصار الجبر على الإيمان. فما من أحد قادر على خلق الأشياء وإن أمكنه إبداع صورها. والثالثة قدرة الباري على جنس ما أقدر عليه عباده. ومن الطبيعي أن يكون الله قادرًا على جنس أفعال العباد. ولكن هناك فرق بين القدرة على الجنس والقدرة على الفعل الفردي؛ فالقدرة الصورية كلما كانت عامة وشاملة فإنها لا تتحقق بالفعل في الأفعال الفردية التي تتحقق بقدرة العباد. هذا بالإضافة إلى أنها مزايدة الكل على الجزء لا ينتج منها لا تنزيه لله ولا اعتزاز بالإنسان. وفي النهاية ليس المطلوب هو إعلان التحدي والمبارزة بين الله والإنسان،

---

[٣٦] إن قلتم إن الواحد مِنَّا يخلق أفعاله من طاعة أو معصية أو إيمان أو كفر فقد شركتم بيننا وبين الله في الخلق، وإنه لا يتم خلقه إلا بخالقنا؛ وذلك لأن الجسم لا يخلو من حركة أو سكون أو كفر أو إيمان أو طاعة أو معصية. فصح أن جميع الذوات مشتركة الخلق بين العبد والرب وأنه لا يتم خلق أحدهما إلا بمخلوق الآخر وهذا شرك (الإنصاف، ص١٤٧). وتُجوِّز المجبرة وقوع فعل من قادرين (المغني، ص٩؛ التوليد، ص٥٧). الإشراك هو الشريك في الألوهية بمعنى استحقاق العبادة (شرح التفتازاني، ص٩٧؛ حاشية الخيالي، ص١٠٢–١٠٣؛ حاشية الإسفراييني، ص١٠٢–١٠٣).

أيهما أقدر على تسيير الحوادث وإيجاد الكائنات؛ فالإنسان لا يدعي أنه خالق العالم أو موجده، بل هو مؤثر في مساره، وموجِّه لنظمه الاجتماعية.[٣٧]

(٢) إن وقوع أفعال دون العلم بها كليًّا أو جزئيًّا لا يعني تدخل إرادةٍ خارجية في الفعل تقرر العلم به أو تحقيقه، بل يعني أن الإنسان كثيرًا ما يفعل دون وضوحٍ نظريٍّ كافٍ لأساس الفعل وغايته. صحيح أن الفعل الأمثل هو ما قام على أساسٍ عقليٍّ واضح وكافٍ له غاية وهدف، والفعل القائم على استبصار كل العوامل التي في ميدان الفعل حتى يتحقق الفعل بنجاح تام. ولكن هذه الإحاطة النظرية الشاملة بجميع العوامل المتداخلة في ميدان الفعل قد تكون نسبية أو مستحيلة، فيتأتَّى الفعل نسبيًّا أيضًا بقدر المعلومات التي لدى الإنسان عن الموقف. ولكن بمجرد بدء الفعل يزيد الإنسان من معلوماته، بل ويُغيِّرها طبقًا للواقع الجديد غير المعروف أو يحدث علمًا في التو واللحظة. وهذا موقفٌ سلوكيٌّ خالص لا يشير إلى تدخل أية إرادة خارجية عالمة بالموقف كله من قبلُ ومقررة له.[٣٨]

ويجوز إتيان الفعل بأساسٍ نظري عام دون الإحاطة بجميع التفاصيل؛ فذلك لا يقدح في صحة الفعل أو في يقين النظر، خاصةً ولو كانت تلك التفاصيل غير دالة أو مستحيلة أو خيالية مثل العلم بالسكنات المتخللة للحركات البطيئة! وكأنها حجة زينون

[٣٧] يوجه الآمدي الحجج الآتية: (أ) لو لم تكن مقدورات العباد مخلوقة لم يكن إلا لاستحالة مقدور بين قادرَين وهو غير مستقيم. (ب) لو جاز تأثير القدرة الحادثة في الفعل بالإيجاد والاختراع لجاز تأثيرها في إيجاد كل موجود من حيث إن الوجود قضية واحدة. (ج) الباري قادر على مثل جميع الأجناس التي في مقدور العبد. وإذ ذاك فيجب أن يكون قادرًا عليها فإنه لو لم يقدر عليها لم يكن قادرًا على مثلها وهو خلف. وإذا ثبت أنه قادر على أفعال العباد وجب أن تكون مخلوقة له (الغاية، ص٢١٤–٢٢٣).

[٣٨] نجد الواحد مِنَّا يفعل ما لا يعلم فعله، ولا يحصره ولا يعده بقدره حتى إن الواحد مِنَّا يريد أن يتكلم صوابًا فيرمي خطأً إلى غير ذلك فيفعل ما لا يعلمه ولا يريده. وأيضًا الواحد مِنَّا إذا خرج إلى المسجد حتى وصل إليه فعند الخالق أن كل خطوة خطاها خلقها وأنشأها. ولو سئل عن عدد كل خطوة خطاها لم يدرِ ما يقول ولا يعلمه ولا يعرفه. فلم يبق إلا أن الخالق لأفعالنا وأكسابنا هو الله الذي يعلمها (الإنصاف، ص١٤٧). لو كان العبد خالقًا لأفعال نفسه لزم أن يكون عالمًا بتفاصيل أفعاله، لكنه أي العبد غير عالم بتفاصيل أفعاله فيلزم ألَّا يكون خالقًا لأفعاله (المسائل، ص٣٧٤). لو أوجد فعله باختياره لكان عالمًا بتفاصيله فيحيط بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة ويعرف أحيازها (مطالع، ص١٩٠). قال أبو الهذيل في المكره إذا لم يعرف التعريض والتورية فيما أُكره عليه فله أن يكذب ويكون وزره موضوعًا عنه (الملل، ج١، ص٧٨؛ شرح التفتازاني، ص٩٦؛ حاشية للخيالي، ص٩٦؛ حاشية الإسفراييني، ص٩٦).

في إبطال الحركة تستخدم هنا لإثبات الجهل! وكأن الفعل لا يحدث كواقعٍ حيوي لا يتجزأ إلى حركاتٍ ساكنة.[٣٩] يحدث الفعل في الحقيقة على علمٍ حاصل بقدر الإمكان؛ إذ يصعب أو قد يستحيل الإلمام نظريًّا بجميع العوامل الداخلة في ميدان الفعل لاحتمال تدخل الجديد باستمرار. ولكن اعتمادًا على سرعة البديهة وأخذ القرار، واعتمادًا على القدرة على التكيف في إتيان الفعل يمكن التغلب على عدم المعرفة بالتفاصيل. والتفاصيل هي الدالة على الفعل المؤثرة فيه لا التفاصيل غير الدالة التي لا تؤثر في سريان الفعل. ولما كان الفعل يتحدَّد أساسًا بالأفكار والبواعث والغايات وطبيعة الموقف، فإن ما سوى ذلك تفاصيل غير دالة مثل تركيب اليد أو لونها أو عدد شعيرات جلدها!

والفعل غير المقصود وغير المروي هو الفعل الأمثل. وأفعال المصادفة والحظ ليست أفعالًا تقوم على علمٍ مسبق. وأفعال المصادفة لا تثبت إرادةً خارجية، بل لا تثبت إلا المصادفة. وحتى لو كانت كذلك فكيف تكون أفعال عدم التروِّي والمصادفة دليلًا على المؤلَّه المعبود؟

(٣) ولا يعني العلم الشامل كصفة للمؤلَّه إثباتًا للجبر بأي حال؛ فبالإضافة إلى أن ذاته تشخيص لعواطف التعظيم والإجلال وليس له وجودٌ واقعي في العالم، فإن وجود علم شامل لا يعني بالضرورة وقوعه. هناك فرق بين العلم والإرادة، بين النظر والعمل. ولكن قد يقال إن من صفات العلم الكامل تحقيقه، وإن التمييز بين العلم والإرادة أو بين النظر والعمل أو بين الممكن والواقع أو بين الماهية والوجود لا يحدث إلا في الإنسان. ففي هذه الحالة لا مفر من الوقوع في التشخيص.[٤٠]

والإخبار عن شيء في الوحي بأنه سيقع أو لن يقع لا يعني إثبات أي جبر على الحوادث؛ فهذا علم مسبق معطى للإنسان كي يقيم حياته ويحقق غايته على أساسٍ نظريٍّ يقيني. فالوحي يعطي النظرية مسبقًا حتى يكون الجهد كله للعمل. الإخبار عن شيء لا يعني حدوث الشيء، بل يعني يقينًا نظريًّا مسبقًا على الإنسان أن يحققه بفعله. إن معرفة

---

[٣٩] إشارتنا إلى زينون آتية من إشارة التراث له وليس بالرجوع إلى «التراث الغربي في أصوله اليونانية». كما أن ردنا عليه لا يحيل إلى أية فلسفةٍ غربيةٍ معاصرة بل اعتمادًا على بداهة العقل وشهادة الوجدان.

[٤٠] ما علم الله عدمه فهو ممتنع الصدور عن العبد، وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا مخرج عنهما، وأن يبطل الاختيار (المواقف، ص٣١٥). وأيضًا إن كان معلوم الوقوع وجب وقوعه وإن كان معلوم اللاوقوع امتنع (مطالع، ص١٩١).

الاشتراكي المسبقة بانتصار الطبقة العاملة لا تعني تدخل أية إرادةٍ خارجية تنصر الطبقة العاملة، بل تعني إعطاء اليقين النظري اللازم حتى تقوم الطبقة العاملة بفعل الانتصار. إن إخبار الوحي بأن أمةً ما هي خير أمة أُخرجت للناس لا تعني أن هذه الأمة قد أصبحت كذلك بالفعل، بل تعني كشف إمكانيةٍ خالصة تتحول إلى حقيقة بفعل هذه الأمة وتحقيق شرطها.[41]

(٤) ولا يعني وجود إرادةٍ شاملةٍ مطلقة إلغاء الحرية الإنسانية، فهذه الإرادة معلقة بذات هو في الحقيقة تشخيص لعواطف التأليه التي هي في حقيقتها عواطف تعظيم وإجلال، إمَّا كتعويضٍ نفسي عن هزيمة أو كائنات سلطة في مجتمعٍ منتصر. ولو قيل إن إرادة المؤلَّه إرادة في ذاته، ولا تعني وقوع إرادته بالضرورة على نحوٍ إنساني لم تعد الإرادة على مستوى الكمال. فالإرادة الكاملة هي الإرادة في الذات وفي الغير على السواء. والإرادة في الذات دون الغير إرادةٌ ناقصة. وكيف يمكن تصور إرادةٍ نظرية دون إرادةٍ عملية؟ الإرادة الشاملة مثل العلم الشامل، كلاهما حقٌّ نظري لله لا ينفيان واقع الإنسان العملي كإنسانٍ عامل ومريد.[42]

(٥) والأفعال اللاإرادية ووقوعها لا تثبت تدخل أية إرادة خارجية في سير الحوادث، بل هي أفعالٌ متوقعة من الإنسان. وكثيرًا ما وقعت أفعال دون قصد، وكثيرًا ما رمى الإنسان إلى فعل شيء فحدث شيءٌ آخر. وذلك يثبت فقط أنه لا توجد صلة حتمية بين الفعل والقصد، وذلك لأن الإنسان حر حتى في داخل فعله، وأنه يصعب التنبؤ بمسار الفعل وغايته حتى لو أعدت العدة كاملة له. وكثيرًا ما رمى العلماء إلى اكتشاف شيء فاكتشفوا غيره وهم بصدد البحث.[43] بل إن الفرق بين الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية يثبت الحرية بدليل الفعل

---

[41] إيمان أبي لهب مأمور به، وهو ممتنع لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن، والإيمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه فيكون مأمورًا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، ويصدق بأنه لا يصدق، وهو تصديق بما علم في نفسه خلافه ضرورة وأنه محال (المواقف، ص٣١٥).

[42] ما أراد الله وجوده وقع قطعًا وما أراد عدمه لم يقع قطعًا (المواقف، ص٣١٥).

[43] لو كان فعل العبد خلقه لزم أن يكون وجود ذلك الفعل موقوفًا على إرادته. لكنه غير موقوف على إرادته فلزم أنه غير خالق له. والدليل عليه هو أن واحدًا مِنَّا لا يريد الكفر بل مراد جملة العقلاء أن يكونوا مؤمنين معتقدين موحدين ناجين من عذاب النار واصلين إلى الجنة. فإن لم يرد العبد الكفر الذي هو موجب للتعذيب وقد حصل الكفر علمنا أن فعله ما كان خالقًا بل هو بخلق الله وقدرته (المسائل، ص٣٧٤؛ حاشية الإسفراييني، ص٩٧–٩٨).

الاختياري ولا يثبت الجبر بدليل الفعل اللااختياري؛ فالفعل غير الاختياري قد يعبر عن طبيعة الإنسان ورسالته ودعوته، أو قد يعبر عن الدافع الأقوى وهو غير شعوري لا يظهر فيه الاختيار صراحة. ولكن وجود الفعل غير الاختياري لا يثبت عدم القدرة بل يثبت فقدم عدم تأثيرها.[٤٤] وقد تكون الأفعال اللاإرادية في حقيقة أمرها أفعالًا إرادية من نوعٍ آخر وعلى مستوًى أعلى وأعمق في الشعور. فالمجاهد يستطيع إراديًّا أن ينتصر على آخر، ولكنه يستطيع أيضًا الانتصار على عشرة أمثاله أو عشرين، طبقًا للباعث والغاية. فاللاإرادي هنا إرادي يعبر عن طبيعة الإنسان وعن مدى إحساسه بالحياة وتمثله لدعوته وتحقيقه لرسالته. ولكن يظل الفعل الأمثل هو الفعل الإرادي. فإذا حدثت أشياء غير متوقَّعة فإنه يمكن احتواؤها بإرادةٍ جديدة وبتغيير خطط السلوك. هناك ظروف اجتماعية تحدد من عمل الإرادة، فالإرادة ليست خالصة، بل تعمل في موقف. والأشياء غير المتوقَّعة والموقف ليسا هما المعبود وإلا كانا مجرد تعبيرٍ انفعاليٍّ عاطفي عن تغير الموقف.

ويقوم إثبات الجبر على نفي الصلة الضرورية بين العلة والمعلول، إذا وُجدت الإرادة حدث الفعل وإذا عُدمت الإرادة عُدم الفعل. فقد يحدث فعل بلا إرادة، وقد توجد إرادة ولا يحدث فعل، وهذا نفي للعلم وللفعل معًا. فالعلم يقوم على الارتباط الضروري بين العلة والمعلول. والفعل يقوم على استقلال العلة عن أي شيءٍ آخر سوى الإنسان وأنه هو المحقق للفعل. ونفي ضرورة العلم يفسح المجال للأسطورة والقضاء على الفعل يفسح المجال للطغيان الذي يجمع كل الأفعال في فعلٍ واحد هو فعل الطاغية.[٤٥]

---

[٤٤] يرد الإيجي على أبي الحسين البصري قائلًا: والجواب بأن الفرق (بين الأفعال الاختياري والأفعال غير الاختيارية) عائد إلى وجود القدرة وعدمها لا إلى تأثيرها وعدمه، وذلك أنه لا يلزم من دوران الشيء مع غيره وجوب الدوران، ولا يلزم من وجوب الدوران العلية، ولا من العلية الاستقلال بالعلية (المواقف، ص٣١٢).

[٤٥] يورد الإيجي هاتين الحجتَين ضد أبي الحسين البصري لإبطال الإرادة بالفعل ارتباطًا ضروريًّا فيقول: ثم يُبطل ما قاله أمران: (أ) من كان قبله بين منكرين لإيجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل، فالموافق والمختلف له اتفقوا على نفي الضرورة، فكيف تنسب إلى كل العقلاء إنكار الضرورة؟ (ب) كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه علم أن إرادته للشيء لا تتوقف على إرادته لتلك الإرادة، وأنه مع الإرادة الحازمة يحصل المراد وبدونها لا يحصل. ويلزم منها أنه لا إرادة منه ولا حصول الفعل عُقيبها منه، فكيف يدَّعي الضرورة في خلافه؟ (المواقف، ص٣١٣). وقد خالف أبو الحسين قول أصحابه في قولهم: القادر على الضدَّين لا يتوقف فعله لأحدهما على الآخر على مرجِّح، وزعم أن العلم بتوقف ذلك

(٦) وعدم القدرة على الإتيان بالضد لا يثبت وجود قدرةٍ خارجيةٍ قادرة على الإتيان به. فالسلوك الإنساني سلوكٌ موجَّه قائم على فكرةٍ واضحة، ومدفوع بباعثٍ واحد، ويرمي إلى تحقيق غاية. فالإتيان بالضد مستحيل عمليًّا ونفسيًّا وفكريًّا. فالعادل، إيمانًا بأن العدل قيمة وباعث وغاية لا يقدر على الظلم، والصادق لا يقدر على الكذب، والأمين لا يقدر على الخيانة. السلوك الإنساني سلوكٌ موجَّه يسير في خطٍّ واحد ولا يرجع إلى الوراء.[٤٦] إن افتراض القدرة على الضد افتراضٌ صوريٌّ محض يقوم به المشاهد المحايد الخارج عن الفعل وكأن السلوك الإنساني سلوكٌ آلي يحدث في أي اتجاهٍ ممكن، ويتغير من اتجاه إلى آخر ما دام الفعل حرًّا. لا يعني الفعل الحر، الفعل بلا غاية ولا باعث ولا فكرة، أي الفعل الذي يسير في كل اتجاه فهذه حرية اللامبالاة، وهي حريةٌ افتراضيةٌ صوريةٌ خالصة وأقرب إلى غياب الحرية، الفعل الحر هو الفعل الهادف الملتزم القائم على باعث. إن افتراض وجود قدرةٍ أخرى أعظم قدرة على خلق الضد افتراضٌ صوريٌّ خالص يقوم على إثبات عواطف

على الداعي ضروري. وزعم أن حصول الفعل عُقيب الداعي واجب. ولزم للاعتراف بهاتين المقدمتَين عدم كون العبد موجبًا لفعله! ثم بالغ في كون العبد موجدًا، وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك. لا يُقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل، وإنما ينافي استقلاله بالفاعلية. وهو إنما ادعى العلم الضروري في الأوَّل لا في الثاني لأنَّا نقول إن غرضنا سلب الاستقلال كما هو مذهب الأستاذ إمام الحرمين ... لا فرق في العقل بين أن يأمر الله بما يفعله وبما يجب عند فعله ويمتنع عن عدمه؛ فإن المأمور على كلا التقديرَين غير ممكن من الفعل (المواقف، ص٣١٣).

[٤٦] من شرط الخالق للشيء أن يكون قادرًا على خلق الشيء وضده. فإن من يقدر على خلق الحياة يقدر على خلق ضدها وهو الموت. وكذلك من يقدر على خلق التفريق في الجسم يقدر على خلق الاجتماع له حتى يعود كما كان جسمًا مؤلَّفًا. ولما وجدنا أحدنا لا يقدر على ذلك صح أنه غير خالق. ولما وجدنا الخالق يقدر على خلق الشيء وضده دلَّ ذلك على أنه هو الخالق لا خالق سواه (الإنصاف، ص١٤٨). أحالت المجبرة في تثبيتها القدرة على أحد الضدَّين ونفيها إياها عن الآخر. وتزعم المجبرة أن الكافر قادر على الكفر الذي هو فيه غير قادر على الإيمان الذي هو تركه (الانتصار، ص١١). فلو كان العبد موجدًا لأفعاله لكان متصرفًا في بدنه ولكان يمنع عن نفسه الموت والأمراض والغضب والغفلة. فلما لم يقدر على المنع علمنا أنه غير متصرف في بدنه. وإذا لم يكن متصرفًا في بدنه لم يكن موجودًا لأفعاله بالنص والمعقول (المسائل، ص٣٧٥). وزعم فريق من المجبرة أن القدرة مقارنة لمقدورها تصلح للضدَّين، وهذا إنما أخذوه عن ابن الراوندي؛ ظنًّا منهم أنه ينجيهم من ارتكاب القول بتكليف ما لا يطاق، ولا خرج عن ذلك أيضًا لأن القدرة إذا كانت مقارنة لمقدورها صالحة للضدين، يجب أن يوجد من الكافر الكفر والإيمان معًا أو يكون تكليفه بالإيمان بما لا يُطاق (شرح الأصول، ص١٩٨).

التأليه والتعظيم وعلى المزايدة في الإيمان، ولا يثبت شيئًا في الواقع. وهناك فرق بين السلوك الموجَّه كنتيجة للجبر وبين السلوك الموجه كنتيجة للجبر الذاتي؛ ففي الجبر يستحيل على الإنسان أن يكون قادرًا على الترك أو على فعل الضد، لا لأن فعله مرهون بفكرة أو باعث أو غاية، بل لأنه مسيَّر بقدرةٍ خارجية لا محيد عنها، وعادةً ما يحدث الفعل في حدود الطاقة البشرية ولا يتعداها. وإعادة شجرة مقطوعة أو حمل رجل بعد الأخرى خارج عن حدود الطاقة، ولا يثبت عجز الإنسان على الإتيان بالضد. فهذا الافتراض قائم إذن على استحالةٍ عملية؛ ولذلك فهو افتراضٌ صوريٌّ خالص لا يثبت شيئًا فوق الطاقة، ولا يقضي على الفعل في حدود الطاقة.

(٧) ولا يعني خلق الأفعال خلق الشيء، بل تأدية الشيء والإتيان بفعل. لا يعني خلق الأفعال خلق ميدان الفعل، بل تحقيق الفعل فيه. لا يعني الخلق المادي للشيء بل الخلق المعنوي للفعل الذي هو مجرد تحقيقه في موقف. فالشاعر خالق للقصيدة وليس خالقًا للورق أو الصوت أو الحروف أو الكلمات، والمحرِّر خالق للتحرر وليس خالقًا للوطن المحرَّر. يمكن إذن الإتيان بالفعل الحر في عالمٍ غير مخلوق فيه. إن الفعل لا يَخلق من العدم الوجود، بل هو فعل يحدث في الوجود ويهدف إلى تغيير بناء الواقع. هو فعل تغيير شيء موجود من وضع إلى وضع وليس فعل خلق من عدم.[٤٧] لقد أصبح موضوع الحرية، ابتداءً من القرن السادس بعد ظهور الفلسفة وكأنها الخطر الداخلي على التوحيد بعد درء الأخطار الخارجية، أخطار التأليه والتجسيم والتشبيه؛ أصبح موضوعًا للإلهيات والطبيعيات وليس موضوعًا للإنسانيات، أي حرية الاختيار كأساس للتكليف. وأصبحت مسألة الحرية في الخلق والإيجاد موضوعًا طبيعيًّا وليس موضوعًا إنسانيًّا. ولكن ظل الله في كلتا الحالتين هو الطرف المقابل لفعل الإنسان الخارجي في العالم وفي الطبيعة. فإذا كانت الإرادة هي التي تهدد حرية أفعال الشعور الداخلية، فإن القدرة هي التي تهدد حرية أفعال الشعور الخارجية. الإرادة في صلة مع أفعال القلوب والقدرة في صلة مع أفعال الجوارح. الإرادة في علاقة الله بالإنسان، والقدرة في علاقة الإنسان مع الطبيعة. القدرة

---

[٤٧] حقيقة والخلق والإحداث هي إخراج الشيء من العدم إلى الوجود. وإذا كان الواحد مِنَّا يقدر أن يخلق حركةً معدومة حتى يخرجها من العدم إلى الوجود وأن يخلق شيئًا زائدًا فيخرجه من العدم إلى الوجود، وأن يخلق له لونًا غير لونه فيخرجه من العدم إلى الوجود؛ أدَّى هذا القول بالتسوية بين قدرة الله وقدرة العباد في أنهم يقدرون على ما يقدر عليه (الإنصاف، ص١٤٨-١٤٩).

القديمة وحدها هي القادرة على إحداث الأجسام؛ فالحادث لا يصدر من حادث؛ لذلك ارتبط الموضوع بحدوث العالم. والتفرقة بين الحركة الإرادية والحركة اللاإرادية لا تثبت القدرة القديمة بدليل الحركة اللاإرادية دون الحادثة بدليل الحركة الإرادية؛ مما يدل على أن كل مذهب يأخذ من التجربة ما يتفق معه ومع مسلماته وأحكامه المسبقة.[٤٨]

(٨) وحدوث الترجيح بين البواعث لا يعني تدخل إرادةٍ خارجية أحدثت هذا الترجيح، خاصةً لو كان المرجَّح يحتاج إلى مرجِّح، وهذا إلى ثالث. وما دام لا يمكن التسلسل إلى ما لا نهاية، فيجب الانتهاء عند المؤلَّه المشخص. فبالإضافة إلى أن هذا تفكيرٌ دائري، أي أنه مجرد عاطفة أو انفعال سابق على التفكير، يظهر التفكير فيه على أنه مجرد حركة للرجوع إلى الوراء. والتفكير العلمي في مساره تفكير إلى الأمام وإلى الكشف عن المجهول. وإن احتياج الفعل إلى مرجِّح كي يحدث لا يعني حدوث هذا المرجح من الخارج، بل يتم بمقارنة البواعث أيهما أقوى ثم اتِّباع الباعث الأقوى أو بمقارنة غاية كل فعل مع غاية الآخر ومعرفة أيهما أكثر قيمةً وثباتًا أو بالرجوع إلى المصلحة العامة التي ينتهي إليها التسلسل، وهذا كله لا يحدث بطريقةٍ صورية. لا يحدث بأن يجد الإنسان نفسه محايدًا بين فعلَين منتظرًا لمرجح يوجهه نحو الأوَّل أو نحو الثاني، بل يتبع الإنسان طبيعته وتكوينه ودعوته وغايته. الاختيار بين فعلين في الحقيقة ليس اختيارًا حسابيًّا، بل هو اختيارٌ قائم على الباعث الأقوى في الحياة.[٤٩]

---

[٤٨] مذهب الأشاعرة (أهل الحق من أهل الملل وأهل الإسلام) أن الموجد لجميع الكائنات هو الله، فلا موجد ولا خالق إلا هو (التمهيد، ص٥٤)، لا خالق سواه (العضدية، ص٢٤٦). الخالق هو الله ولا خالق سواه، وأن الحوادث كلها كائنة بقدرة الله من غير فرق بين ما يتعلق به من قدرة العبد وبين ما لا يتعلق به. والأدلة النقلية مثل: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾، ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ﴾(الدواني، ص٢٤٦–٢٥٤). والقدرة الحادثة لا تصلح لإحداث الأجسام والألوان والطعوم والروائح وبعض الإدراكات والحياة والموت (التمهيد، ص٥٦). وطريقة أهل السنة في إسناد الكائنات إلى الله خلقًا وإبداعًا طريقان: (أ) الأفعال المحكمة الدالة على علم مخترعها أو الإتقان والإحكام من آثار العلم، وهذا بخلاف قدرة الإنسان وعلمه؛ فالإنسان أقل علمًا وقدرةً، يغلب عليه السهو والغفلة. (ب) استحالة كون القدرة الحادثة صالحة للإيجاد (التمهيد، ص٦٧–٧٣).

[٤٩] الفعل عند استواء الدواعي إلى الفعل والترك وإن امتنع عليه حال الفعل كان مجبورًا لا مختارًا وإن لم يمتنع احتاج فعله إلى مرجح موجب لا يكون من العبد دفعًا للتسلسل ويلزم الجبر (مطالع، ص١٨٩-١٩٠)؛ لذلك خالف أبو الحسن البصري أصحابه في قولهم: القادر على الضدَّين لا يتوقف فعله

(٤-١) نقد الجبر

الحقيقة أنه يصعب التفرقة بين الأسس والنتائج والمخاطر والأخطاء للجبر، سواء في أفعال الشعور الداخلية أو في أفعال الشعور الخارجية؛ فهي كلها متداخلة فيما بينها؛ فالأسس هي الحجج، والنتائج هي المخاطر، والأخطاء هي تفنيد الحجج. لذلك وضع الكل تحت موضوع واحد وهو «نقد» الجبر.

والأسس العقلية التي يقوم عليها الجبر أسس ضعيفة بدليل تفنيد أصحاب الكسب لها مع أن الكسب والجبر يعتمدان على الأسس العقلية نفسها، ومنها تشخيص عواطف التأليه وإثبات قدرةٍ خارجية تتدخل في فعل الإنسان وإنكار استقلال الإنسان في فعله. وكذلك بدليل تفنيد أنصار خلق الأفعال له وهو تفنيد موجَّه أيضًا لنظرية الكسب لاشتراكها في الأسس العقلية نفسها التي يقوم عليها الجبر. مع أنه في عقيدة القضاء والقدر يضيع الكسب ولا يمكن القول بهما معًا؛ فهما بمثابة الإخوة الأعداء. ويمكن نقد هذه الأسس على النحو التالي:

(١) إثبات ذات مشخَّصٍ مؤلَّه قادر قدرةً مطلقة وعالمٍ علمًا شاملًا يبطل كونه حكيمًا صادقًا. وتصبح أوصافه سفيهًا ظالمًا كاذبًا لأنه يفعل الظلم ويجبر الإنسان على أفعاله ويحاسبه، يسلبه حريته ويكلفه.[٥٠] وهو في الحقيقة تشخيص عواطف التأليه ثم تصور وجود شخصٍ مؤلَّه له قدرةٌ شاملة وعلمٌ محيط يتدخل في حوادث الكون ويتحكم في مصائر

لأحدهما على الآخر على مرجح. وزعم أن العلم يتوقف ذلك على الداعي ضروري، وزعم أن حصول الفعل عُقيب الداعي واجب (المواقف، ص٣١٣). الأمر مشترك؛ إذ المأمور عند استواء الدواعي ومرجوحية داعية وعند رجحانه واجب (مطالع، ص١٩١؛ الإنصاف، ص١٥٣-١٥٤).

[٥٠] بيان ما يلزمهم على القول بالخلاف (الجبر) (المحبط، ص٣٦٦-٣٧٨). وهي أيضًا ما يلزم من الكسب (الشرح، ص٣٣٢-٣٣٦). وقد قيل شعرًا:

لو لم يكن متصفًا بها لزم — حدوثه وهو محال فاستقم
لأنه يفضي إلى التسلسل — والدور هو المستحيل المنجلي

(الخريدة، ص٢٣-٢٧)

البشر ويوجِّه أفعال الإنسان كحقٍّ مطلق وكواقعٍ مثبت. يستطيع أن يفعل أي شيء أراده الإنسان أم لم يرده، يستطيع أن يمنع أي شيء من الوقوع أراد الإنسان حدوثه أم لم يرده، يستطيع أن يعدم الإنسان ذاته بعد وجوده وأن يوجده بعد عدمه. لا يبقى أمام سلطاته قانونٌ ثابت، ولا عالمٌ قائم. كل شيء يخضع لإرادته ومشيئته. يستطيع أن يجعل الثلج نارًا، والنار ثلجًا، أو أن يقلب الحجر ذهبًا والعصا ثُعبانًا، وأن يطلق الأشياء في الهواء دون أن تقع، وأن يوقف السهم في الجو دون أن يصيب، وأن يعاقب المحسن ويثيب المسيء، لا رادَّ لحكمه ولا رافع لقضائه. ما دامت هذه هي البداية فيستحيل إثبات فعل الإنسان الحر وإرادته المستقلة لأن البداية بداية نظرية وليست أمرًا واقعًا. وهي مقدمة تشمل الموقف والنتيجة معًا ولا يمكن بعدها إثبات شيء لأنها تتعلق بالشرعية الأولية والحق النظري الأوَّل. هي بداية تحتوي على حلٍّ مسبق هو إلغاء وجود الإنسان المستقل وفعله الحر. وبالتالي فالجبر ليس وصفًا للفعل الإنساني بقدر ما هو قرار مسبق مبني على شرعيةٍ أولية هي في الوقت نفسه أساسٍ كوني. وقد فرَّق الفقهاء من قبل بين إرادة التكوين وإرادة التشريع، الأولى كونية لا مردَّ لها، والثانية تشريعية تعطي الأمر ولا توجبه، وتفسح المجال أمام الإنسان للفعل الحر والإرادة المستقلة.

حينئذٍ يكون السؤال: ماذا يبقى من الإنسان لو عدم وجوده؟ ماذا يبقى منه لو قضى على فعله؟ ماذا يبقى منه لو سلبت حريته؟ ولحساب من؟ ولما كُنَّا نعلم من التوحيد أن عواطف التأليه هي في أساسها عواطف تنشأ في ظروفٍ اجتماعيةٍ معينة؛ إذ ينشأ التأليه والتجسيم في مجتمع مضطهد على درجات مختلفة من الاضطهاد، كما ينشأ التنزيه والتشبيه في مجتمعٍ منتصر بصورتَين مختلفتَين: الأولى تثبت البؤرة المركزية المتعالية، والثانية تثبت سيطرتها على الواقع بالفعل، كذلك فإن إثبات الجبر يؤدي إلى إثبات السلطة في المجتمع المنتصر وإقامتها على الشرعية الأولى. ومع ذلك، وكما يحدث في المجتمعات المضطهدة، يتحول الجبر الإلهي الكوني إلى جبرٍ ذاتيٍّ باطني، أي حتمية تحقيق الإنسان لرسالته في الحياة، وضرورة تحقيق عالم الفضيلة كتعبير عن كمال الطبيعة، ويتحول إلى عملية تحرر للإنسان وللكون معًا.

(٢) يتم تصور التأليه على أنه بقدر ما يعطي المشخَّص المؤلَّه من قدرةٍ مطلقة يسلب من الإنسان قدرته، وبقدر ما يكون المشخَّص المؤلَّه حرًّا تلغى من الإنسان حريته؛ فالعلاقة بين المؤله المشخص وبين الإنسان علاقةٌ عكسية وليست طردية. بقدر ما يعطى الأوَّل يؤخذ من الثاني، وبقدر ما يؤخذ من الأوَّل يعطى الثاني. وهي علاقة تضارب وصراع تكشف

عن مزاحمة بين الله والإنسان، وكأن العالم لا يكون فيه إلا بطلٌ واحد. وهذا تصورٌ خاطئ لأنه لا يوجد مؤلَّه مشخَّص في الواقع واقف للإنسان بالمرصاد. كلما أراد الإنسان أن يكون حرًّا سلبت منه حريته. ولا يأتي الإنسان بفعل حر إلا في غفلة عن المؤله أو بمرجحٍ زائد منه.[٥١] والحقيقة أن العلاقة بين عواطف التأليه باعتبارها أثمن ما لدى الإنسان، والفعل وهو واقع الإنسان؛ علاقةٌ طردية؛ إذ تتحول هذه العواطف إلى أصلها كبواعث على الفعل من داخل الشعور وليست إسقاطات على الطبيعة خارج الشعور وخارج الفعل وضده. ليس للكمال وجودٌ خارجي بل هو باعثٌ إنساني نحو الكمال. ليست الإرادة الشاملة صفة لذات مشخص، بل هي إرادةٌ إنسانية تبغي أوسع نطاق لها وأكبر تأثير. ليس العلم أيضًا صفةً مطلقة لذات مشخص، بل هو دافعٌ إنساني نحو العلم يعطي الأساس النظري للفعل. ويكون السؤال: لمصلحة من تُصوَّر هذه العلاقة العكسية بين الإنسان وقيمه؟ وكيف تثبت القيمة بذاتها إذا سلبت إرادة الإنسان؟ وفي أية قيمة تعمل إرادة الإنسان لو أصبحت القيمة خاوية غير قابلة للتحقيق؟ ولماذا لا تكون العلاقة طردية، بقدر إثبات حرية الإنسان تثبت فاعلية القيمة، وبقدر ما تضمحلُّ فاعلية القيمة تضمر حرية الإنسان؟ في الجبر الذاتي وحده تكون العلاقة طردية. كلما أحسَّ الإنسان بدعوته، وهي القيمة، ازدادت حريته، وكلما ضعف إحساس الإنسان بدعوته قلَّت حريته وطواه الجبر.

(٣) وكما يتم تدمير فعل الإنسان وإرادته المستقلة كذلك يتم تدمير قوانين الطبيعة الثابتة، خاصةً ابتداءً من القرن السادس بعد ظهور الفلسفة وكأنها الخطر الداخلي بعد درء الأخطار الخارجية من التأليه والتجسيم والتشبيه. والحقيقة أن الحوادث الخارقة للطبيعة التي يظن على أنها دليل على وجود إرادة خارجية هي إرادة الذات المشخص المؤلَّه التي تتدخل في الطبيعة هي في الحقيقة حوادث طبيعية نجهل عللها.[٥٢] فكل ما يظن أنه يحدث من خارج الطبيعة هو في الحقيقة يحدث من داخل الطبيعة، وبتقدم العلم يمكن

---

[٥١] العبد إذا أراد إيجاد فعل وأراد الله عدم إيجاد ذلك بعينه، فإن حصل مراد العبد دون مراد الرب لزم أن يكون العبد قادرًا كاملًا والباري ضعيفًا عاجزًا. وهذا لا يقول به عاقل لاستحالته (المسائل، ص٣٧٤). لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله لزم جمعهما أو رفعهما أو الترجيح بلا مرجح فإن قدرته تعالى وإن كانت أعم لكنَّا بالنسبة إلى هذا المقدور المعين على سواء (مطالع، ص١٩٠).

[٥٢] انظر مقدمتنا لإسبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» (ص٦٥–٦٩)، انظر أيضًا الفصل التاسع من هذا المصنف عن النبوة.

معرفة القانون الذي تجري طبقًا له هذه الحوادث. وإن تقدم العلم مشروط بنقل النظرة العلمية من التفسير الخارجي إلى التفسير الداخلي، ومن الفهم بالقوى الخارجية إلى الفهم بالقانون الداخلي. وقد تكون الحادثة الخارقة للطبيعة إدراكًا خاطئًا سببه مؤثرٌ انفعاليٌّ حاد. فالإدراك الحسن مرتبط بدرجة الشعور الانفعالي كما يرى العطشان الماء سرابًا، والجوعانُ الحذاءَ دجاجةً، وكما يشعر المصاب بزلزال في الأرض وبانفتاح القبور وبدكِّ الجبال كما هو معروف في مشاهد الصلب في الأناجيل الأربعة. وعادةً ما تقع أمثال هذه الحوادث في لحظات يكون الشعور فيها في حالة صدمة وفقدان توازن تمنع من الإدراك الحسي السليم. وقد تكون هذه الحوادث الخارقة للطبيعة مجرد صورٍ فنية لا تتعدى حدود اللغة، تعبر عن قدرةٍ مطلقة من أجل إعادة بناء اعتقاد الناس والإيحاء لهم بأن هناك حقًّا مطلقًا وعلمًا شاملًا وإرادةً لا غالب لها؛ مما يعطي لهم ثقة بالنفس، ومما يجعلهم قادرين على العمل أكثر مما لو أوحى إليهم بأن هذا العالم هو عالم الثبات المطلق الذي لا يتغير. المقصود من المعجزة كصورةٍ فنية هو أن الطبيعة ميدان عمل ومجال تحقق للإرادة، وأنها طيعة لا عاصية، تقبل كل فعل. وفي الجبر تؤدي هذه الصورة الفنية إلى غرضٍ عكسي وهو اعتبار أن كل شيء في الطبيعة خاضع لسلطةٍ مطلقة وإرادةٍ شاملة لها؛ فتحولت من دافع على الفعل إلى مانع من الفعل، ومن باعث على الإرادة إلى نافٍ للإرادة. فلو انتقلنا إلى الميدان الاجتماعي قامت الصورة الفنية في الخيال الشعبي ومن خلال أجهزة الإعلام والمؤسسات الدينية بدورٍ مؤيد للسلطة في قضائها على كل معارضة. وإن حدث بعض ما يُسَمَّى بالمعجزات فإنه قد حدث في لحظات تاريخية معينة كتغيرٍ مفاجئ في ظواهر الطبيعة وتبديل لقوانينها، وذلك في نشأة الكون الأولى. ولكن بعد أن بردت الأرض واستقر نظام الكون انتهت المعجزات، وأصبح الإنسان قادرًا بعقله الكامل وبفعله المستقل على فهم العالم والسيطرة عليه.

(٤) ويؤدي الجبر إلى عكس ما يقصد إليه. فلو كان المقصود إثبات أحقية المشخص المؤله على الكون فإنه يؤدي في النهاية إلى إثباته متحولًا زائلًا متأرجحًا بين الوجود والعدم. ما دام الفعل له، والفعل المباشر منه، فإنه يرتبط بالأشياء والأفعال، يوجد حيث توجد، ويعدم حيث تعدم. حينئذٍ يتحول من القبلية الشرعية إلى البعدية العملية وينتقل من المطلق إلى النسبي، ومن الفعل إلى الانفعال، يكون محلًّا للحوادث وينقلب من النقيض إلى النقيض، ومن المسيطِر إلى المسيطَر عليه، من الحاكم إلى المحكوم، من القاهر إلى المقهور. يصبح هو والتاريخ شيئًا واحدًا مثل الكرامية أو مثل آلهة اليونان تدخل حلبة الصراع في

معارك البشر.[٥٣] وإذا كان المقصود من الجبر إثبات القدرة الشاملة والعلم المطلق وجميع صفات العظمة والكمال، فإن هذا القصد يتحول إلى نقيضه؛ فيثبت المؤلَّه حالًّا في الأشياء، فاعلًا فيها، قريبًا منها. ويصبح حادثًا محدودًا نسبيًّا خاضعًا لفعل الإنسان.[٥٤] ففي الجبر لا الله أثبت نفسه منزَّها ولا الإنسان أثبت نفسه فاعلًا؛ وبالتالي يضيع التوحيد والعدل، ركنا العقليات ولُب العقيدة.

(٥) ومما ينقص في التنزيه انتهاء الجبر، وهو بصدد حل توهم مشكلة الحق الإلهي المطلق ونيل الإنسان منها، إلى خلق مشكلةٍ أعظم، وهو اعتبار الله مسئولًا عن الشر والقبح وكل آثام العالم وأوجاع الناس ومآسي البشر؛ فهو خالق كل شيء وفاعله. وأمرنا بفعل القبيح من ظلم وجور وكذب. وكيف يكون الخير مطلقًا وهو مسئول عن الشر في العالم؟ وكيف يصدر الشر عن الخير؟ لذلك أصبح موضوع تبرئة الله عن الشر أكثر إلحاحًا في الجبر والكسب منه في الاختيار، بالرغم من أن الحسن والقبح العقليَّين نظرية مقارنة للاختيار.[٥٥]

وفي مقابل ذلك ينزع الجبر من الإنسان مسئوليته عن أفعال الشعور الداخلية من علم وجهل وظن واعتقاد، وهي أساس أفعال الشعور الخارجية، كما يسلبه مسئوليته عن أفعال الشعور الخارجية من عدل وظلم وحق وباطل، وقهر وتحرر، وفقر وغنى.[٥٦] الجبر نفاق واحتجاج ومحاجَّة، وتهرُّب من الفعل والواجب بحجة الجبر؛ فالجبر نفي للحق وتهرب من المسئولية وتذرُّع بالقضاء والقدر، العقيدة الأولى في الجبر.[٥٧]

(٦) ويؤدي الجبر إلى قبح بعثة الرسل وعدم فائدتها وإبطال الغاية منها؛ فما دام الإنسان مجبرًا على أفعاله، ففيم التنبيه والتبليغ؟ وفيم إرسال الأنبياء والرسل؟ وفيم

---

[٥٣] كما أنه إذا عرف تعلق كونه متحركًا بالحركة لوجب كونه متحركًا عندها، ووجوب زواله عند زواله؛ فواجب إذن تعليق مدة الصفة بالحركة، فهكذا الحال في أفعالنا (المحيط، ص٣٤٠–٣٤١).

[٥٤] ومتى قيل إن الله هو الذي يحدثه والحال ما قلناه فيجب أن يزول تعلقه بنا كما يزول تعلق الألوان بنا من جهة الفعلية، وإنما يتعلق من حيث الحلول (المحيط، ص٣٤١).

[٥٥] إضافة المجبرة المقبحات إلى الله (الشرح، ص٧٨٧). الله فاعل القبائح إن كان مسئولًا عنها. فإن قيل ذلك قبيح والله غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح قيل: هو قادر على أن يجعله من كسب العباد (الشرح، ص٣٣٢–٣٣٤). على أن أفعال الجوارح لو كانت فعل الله وفي جملتها الكلام والكذب لوجب كونه كاذبًا بكل كذب يقع في العالم (المغني، ج٩؛ التوليد، ص١٨). ويكفي المجبرة إضافة القبائح إلى الله (المغني، ج٩؛ التوليد، ص١٨؛ شرح التفتازاني، ص١٠٣؛ حاشية الإسفراييني، ص١٠٣).

[٥٦] يقتضي أن يكون الله فاعلًا للإيمان والكفر (المحصل، ص١٤٤).

[٥٧] المجبرة خصماء الله لأنهم يحتجون عليه بالقدر (الشرح، ص٧٧٤).

إرسال رسولٍ صادق؟ وكيف يمكن حينئذٍ التمييز بين الرسول و«إبليس»؟[٥٨] كما يؤدي الجبر إلى إسقاط الشرائع وإلغاء التكاليف وعدم الالتزام بأي قانون ما دام الإنسان مجبرًا على أفعاله. وهو ما حدث بالنسبة للصوفية ونقد الفقهاء لهم.[٥٩] كما يؤدي على الأقل إلى قبح التكاليف ومنع القدرة. فما دام الإنسان مجبرًا ولا قدرةَ له على إتيان أي فعل، ففيم التكليف الذي يتطلب القدرة على الإتيان به؟ كما يؤدي إلى قبح كل فعل بل وإلى استحالته ما دام الفعل يتطلب القدرة عليه. فالإنسان لو لم يكن مختارًا لقبح تكليفه، والتكليف ليس تحصيل حاصل؛ فالإنسان قادر على الفعل ولا شيء مقررًا عليه إلا في حساب عام للكون ومسار التاريخ وقانون حركة المجتمعات والشعوب. فلا يتم فعل إلا بوعي الأفراد وحركة الجماهير، وبقيادة رشيدة وبفكرٍ عملي وبقانون تاريخ. ولا يقال إن التكليف مجرد داعية إلى الفعل الذي يخلقه الذات المشخص؛ لأن التكليف سيظل في هذه الحالة فائضًا لا لزوم له ما دام الفعل مخلوقًا من الله.[٦٠] كما ينتهي الجبر إلى قبح الأمر والنهي، فما دام الإنسان مجبرًا على أفعاله ففيمَ التوجيه نحو الفعل أو نحو عدم الفعل؟ فالأمر والنهي لا يوجهان إلا إلى القادر على الفعل.[٦١] وفي نفس الوقت لا يُجوِّز الجبر تكليف ما لا يُطاق ما دام

---

[٥٨] يقول أبو الهذيل ويؤيده الرازي: أُنزل الله القرآن ليكون حجة على الكافرين لا لهم، ولو كان المراد من إثبات الجبر وقوع أفعال العباد وبقضاء الله لقالت العرب للنبي كيف تأمرنا بالإيمان وقد طبع الله على قلوبنا؟ وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله فينا؟ وكان ذلك من أقوى القوادح في نبوَّته (المحصل، ص١٤٤). لولا استقلال العبد بالفعل لم يبقَ للبعثة فائدة (المواقف، ص٣١٤). ولم تعد هناك إمكانية لإثبات النبوة (الشرح، ص٧٧٨). ففيمَ بعثة الأنبياء، بطلان الشرائع، جواز بعثة رسولٍ كذاب، بطلان حجة الرسل على الكفار، التسوية بين الرسول وإبليس (الشرح، ص٣٣٣–٣٣٥). ولو جوَّزنا ذلك عليه لم يوفق بشيء من كلامه وبشيء من الأدلة (المغني، ج٩، التوليد، ص١٨).

[٥٩] نكاح البنات والأمهات بقضاء الله وقدره (الشرح، ص٧٣؛ الاقتصاد، ص٤٧).

[٦٠] التكليف واقع بمعرفة الله. فإن كان في ذلك في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وأنه محال. وإن كان في حال عدمهم فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه غافل عن التكليف، وتكليف الغافل بالمحال. لولا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتأديب. وأمَّا التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنها تكون دواعي إلى الفعل؛ فيخلق الله الفعل عُقيبها عادةً. وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعةً ومعصيةً ويصير علامة للثواب والعقاب (المواقف، ص٣١٥). عدم صحة الاحتجاج بالقضاء والقدر لنفي التكليف، وصحة التكليف مع القضاء والقدر (التحقيق، ص١٣١–١٣٣).

[٦١] والجبر مذهبٌ معقول إلا أنه يرفع كل ما تقرر في العقول من الأمر والنهي (المحيط، ص٤٠٨). قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن قيل: الاستدلال بحسن المدح والذم والأمر والنهي على أنها محدثة

الإنسان ليس هو الفاعل، وما دام الفعل ليس مرتبطًا بحدود الطاقة الإنسانية.[٦٢] وينتهي الجبر إلى إبطال النعمة أو الدعاء والشكر على التوفيق دون الخذلان. فما دام الإنسان مجبرًا على أفعاله فإن لن يسأل التوفيق، ولن يسعى إلى الفعل، ولن يطلب الهداية، ولن يشكر إذا ما تحقق ما سأل وطلب ورجا.[٦٣] كما يؤدي إلى إبطال استحقاق المدح والذم؛ فالمجبر على أفعاله لا يستحق المدح أو اللوم لأنه لم يُحدِث شيئًا بفعله بل أحدثه غيره فيه. ولا يستحق الإنسان اللوم أو الثناء إلا إذا كان مسئولًا عن فعله قادرًا عليه. ولا يقال إن المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية لأن المحال أفعال.[٦٤] وأخيرًا يؤدي الجبر إلى إبطال الثواب والعقاب على الأفعال. يحيلهما الجبر لعدم مسئولية الإنسان على الأفعال، ومِنْ ثَمَّ إبطال الوعد والوعيد. ولا يقال إن الثواب والعقاب مجرد عادة، فالعاديات حوادثُ طبيعيةٌ لا دخل لفعل الإنسان فيها. أمَّا الأفعال فهي تتأتى بفعل الحرية. ليست الأفعال إلا مجرد علامة على الثواب دون أن تكون هي المقررة للثواب والعقاب. ليس للعلامة أية دلالةٍ خاصة لأنها يمكن أن تكون فعلًا بل أي شيء آخر. العلامة إنكار للفعل كما أن الفعل المجازي إنكار له. الفعل حقيقة واعتباره مجازًا هو فقط تغيير في لفظ الجبر.[٦٥]

لتصرفاتنا فإننا استدللنا بفرع الشيء على أصله لأنَّا ما لم نعلم أن أحدنا محدث لتصرفه لم نعلم حسن مدحه وذمه وأمره ونهيه. قيل: نعم حسن الأمر والنهي والمدح والذم على الجملة ضرورة وإن لم نعلم كونه محدثًا على التفصيل … (قبح الجهاد. الشرح، ص٣٣٥–٣٣٦).

[٦٢] جواز تكليف ما لا يُطاق. الشرح، ص٧٧٣، ص٣٣٥؛ الاختيار الموجب تكليف بما لا يُطاق، الاختيار الضروري أو على البدل ليس اختيارًا (الشرح، ص٣٩٨–٤٠٠؛ الفصل، ص١٠٠–١٠١).

[٦٣] الإبانة، ص٥٧.

[٦٤] لولا استقلال العبد بالفعل لارتفع المدح والذم والثواب والعقاب. المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته وعاهته (المواقف، ص٣١٤). منع استحقاق المدح والذم ومنع التفرقة بين المحسن والمسيء (الشرح، ص٣٣٢–٣٣٤؛ الإنصاف، ص١٥٥–١٥٦).

[٦٥] (الاقتصاد، ص٤٧؛ التمهيد، ص٧٣–٧٩؛ الدواني، ص٢٤٦–٢٥٤؛ شرح التفتازاني، ص١٠٠). أمَّا الثواب والعقاب فكسائر العاديات. وكما لا يصح أن يُقال له خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداءً فكذا هنا (المواقف، ص٣١٥). وزعم جهم أنه تعالى جعل هذه الأفعال (التي يفعلها الله على الحقيقة والإنسان على المجاز) علامة الثواب، وجعل بعضها علامة العقاب، حتى أجاز أن يجعل العلامة الدالة على الثواب والكفر والعلامة الدالة على العقاب الإيمان، وحتى يجوز أن يجعل العلامة في ذلك الأمراض والمصائب والألوان (المحيط، ص٤٠٧–٤٠٨).

(٧) وفي تفنيد الجبر توجه إليه الحجج التي يعتمد عليها الكسب لإثبات الحرية وهي التفرقة بين حركة المرتعد والحركة الاختيارية لإثبات أولوية الحركة اللاإرادية وهي حركة المرتعش على الحركة الإرادية وهي حركة المختار. وهي حجة ذات شقَّين إمَّا تثبت الجبر نظرًا للحركة اللاإرادية أو تثبت الكسب نظرًا للحركة الإرادية. ومع ذلك لا تميز عقيدة الجبر بين المستويات بين المضطر والمكتسب والمختار، بين الملجأ وما ليس بملجأ ووضع الأفعال كلها في قالبٍ واحد وهو الاضطرار ثم الاضطرار من الخارج وليس من الداخل. وهناك فرق في السلوك. يحدث المضطر إمَّا لعجز به أو فيه أو لصعوبة الإتيان بفعل في موقف لا يسمح بتحقيقه، وهو اضطراري يمكن معرفة علَّته. إذا زالت العلة زال المعلول. ويحدث المكتسب بالممارسة وبتكرار الفعل بالتربية داخل الجماعة الداعية. ويحدث المختار طبقًا للباعث الأقوى نتيجة لاختلاف القيم بين الشدة والضعف في التمثل. يؤدي الجبر إذن إلى إلغاء المستويات وعدم التمييز بين الأفعال وإثبات أن العالم واحد والفعل واحد وبالتالي يمحى الفَرق بين الله والإنسان، بين إرادة الله وإرادة الإنسان، بين قدرة الله وقدرة الإنسان، وجعل الله على مستوى الإنسان، والإنسان على مستوى الله في حين أن العقيدة والشريعة كلتيهما تقومان على التمييز بين المستويات.[٦٦] في حين تثبت حرية الاختيار عندما تتم التفرقة بين المستويات، ويُقضى عليها بإرجاعها كلها إلى مستوًى واحد.[٦٧] لذلك يخلط الجبر بين فعلَين فعل التأليه وفعل الإنسان. فعل التأليه واجب نظرًا طبقًا لعواطف التأليه، وفعل الإنسان واجب نظرًا وعملًا. كما يعطي الأولوية لفعل التأليه على فعل الإنسان. وفعل التأليه هنا يعني الموقف الذي يمارس الإنسان فيه حريته، ثم ينكر فعل الإنسان ويثبت فعل التأليه وكأن الإنسان يضحى بحقِّه كليةً في سبيل الإحساس بالغموض والتوهُّمات

[٦٦] مزاج العالم عند المجوس واحد، حسن من النور، وقبيح من الظلمة، والمجبرة تثبت الكفر واحدًا، حسن من الله، وقبيح مِنَّا (الشرح، ص٧٣).

[٦٧] الاختيار الذي فعل الله ومنفي عن سواه هو الاختيار الذي أضافه إلى خلقه ووصفهم به لأن الاختيار الذي توحد الله به هو أن يفعل ما يشاء كيف شاء وإذا شاء، وليست هذه صفة شيء من خلقه. وأمَّا الاختيار الذي أضافه الله إلى خلقه فهو إمَّا خلق فيهم الميل إلى شيء ما والإيثار له على غيره فقط … والفرق بين الفعل الواقع من الله والفعل الواقع مِنَّا هو أن الله اخترعه وجعله جسمًا أو عرضًا أو حركةً أو سكونًا أو معرفةً أو إرادةً أو كراهيةً. وفعل الله كل ذلك فينا بغير معاناة منه. وفعل تعالى لغير علة. وأمَّا نحن فإنما كان فعلًا لنا لأنه خلقه فينا وخلق اختيارنا له وأظهره فينا محمولًا لاكتساب منفعة أو لدفع مضرة ولم نخترعه نحن (الفصل، ج٣، ص٢٠–٢١).

المستقبلية. ثم تفسير الأفعال وكل مظاهر الطبيعة بالعلة الأولى دون العلل الثانية؛ وبالتالي تنتهي حرية الإنسان كما يقضي على العلم. وبالرجوع إلى الفعل الإنساني وتحليل السلوك البشري يمكن اكتشاف أن الفعل الإنساني الحر ليس هو الفعل العقلي وحده بل فعل الشعور.[٦٨] وكل إنكار لذلك إنما هو توهمات وأخطاء في استعمال الألفاظ مثل الجواز والصحة والتوهم. فالجواز قد يفيد الشك إذا كان المقصود به الفعل الإنساني، وقد يعني الصحة إذا كان المقصود به فعل التأليه؛ فكل لفظ يحتمل معنيَين يصح أحدهما على فعل الإنسان والآخر على فعل التأليه.[٦٩]

(٨) ويقوم الجبر على إبطال العادات والعرف والمألوف. يفنده الإحساس بالحرية والشعور البديهي بالمسئولية، وما هو أساس للحياة الخاصة والعامة. فحدوث الحرية بالفعل في الواقع أكبر دليل على وجودها. وما الحاجة إلى إثبات شيء هو موجود بالفعل؟ كما أن الجبر إبطال لحكم العقل واعتماد على اللامعقول، ومنع السؤال والتساؤل والفهم، والاعتماد على السلطة والطاغوت والأسطورة.[٧٠] مع الجبر تستحيل المعرفة؛ وماذا تجدي المعرفة ما دام العقل لا يتم بأساسٍ نظري عن وعي وتدبر؟ وما الحاجة إلى العقل والبحث والنظر والإنسان مفعول فيه؟[٧١] والجبر شهادة زور؛ لأنه دفاع عن الذي يحتج بالجبر ويُنكر شهادة الحسِّ والوجدان، ويقول غير ما يشعر به.[٧٢] ويتجاوز الجبر حدود المعرفة الإنسانية، بداهة العقل والحس وشهادة الوجدان، فيمتد إلى العالم الآخر؛ وبالتالي يقع في خطأٍ مزدوج، الجبر في الدنيا والجبر في كل العوالم الممكنة الأخرى في الحياة أو بعد الموت. فالجبر في هذا العالم لا يؤيده عقل أو تجربة أو حياة. والجبر في العوالم الأخرى هو استمرار للجبر في هذا العالم حتى ولو كان في عالمٍ أفضل يجد فيه الإنسان تعويضًا عن عالم البؤس والحرمان، في عالم من النعيم والاكتفاء، ومن عالم الظلم والقسوة إلى عالم

---

[٦٨] بين الصحيح الجوارح وبين من لا صحة بجوارحه فرقٌ لائح لجوارحه؛ لأن الصحيح الجوارح بفعل القيام والقعاد وسائر الحركات مختارًا لها دون مانع، والذي لا صحة لجوارحه لو رام بذلك جهده لم يفعله أصلًا (الفصل، ج٣، ص١٩).

[٦٩] الشرح، ص٣٩٤–٣٩٥.

[٧٠] ومع ذلك فإن الله تعالى لا يُسأل عما يفعل (مطالع، ص١٩١).

[٧١] سدَّت المجبرة على أنفسها معرفة الله (الشرح، ص٧٧٨). إن المجبرة لا يمكنها أن تعرف تعلق الحوادث بالقديم ولا يمكنهم أيضًا معرفة المحدث للقديم (المغني، ج٩؛ التوليد، ص٢٤).

[٧٢] المجبرة يشهدون الزور لإبليس ويجعلونه سبب الغواية (الشرح، ص٧٧٤).

العدل والرحمة؛ فهو عالمٌ نفسيٌّ مسقطٌ مشخص يعبر عن حرمان الإنسان وضيقه بالظلم ورغبته في التعويض وأمله في الخلاص. وكل القوانين التي يتصورها الإنسان تحكم هذا العالم الآخر هي قوانين بالتمني.[٧٣] إن الحرية تثبت في هذا العالم، وإثباتها أو إنكارها في عالمٍ آخر لا يزيد ولا ينقص من ثبوت الحرية في هذا العالم بل يكون مجرد تشويش عليها وإفساح مجال للجبر الأخروي. وما فائدة إنكار الحرية في عالمٍ آخر ما دام التكليف قد انتهى بانتهاء الحياة؟ حتى ولو أمكن تصوُّر حياةٍ أخروية كيف يمكن تصورها بلا حرية؟ وكيف ينعم الناس عندما لا يكونون قادرين بل عندما يكونون مضطرين حتى إلى النعيم الأبدي؟ حتى الجزاء لا يكون جزاءً إلا إذا كان نتيجة فعلٍ حر، ويكون الفعل حرًّا دون عصمة. فالعصمة أيضًا جبر؛ لأن الإنسان لا يقدر على فعل الخطأ. والجبر في النعيم الأخروي عذاب النسبة للحرية في العذاب الدنيوي.[٧٤] يبدو أن الاستحقاق كواجبٍ عقلي جعل المثاب مضطرًّا إلى الثواب، والمعاقَب مضطرًّا إلى العقاب، وهو اضطرار القانون. والحقيقة أن العالم الآخر ليس عالم فعل بل عالم ثواب، ليس عالم امتحان واختبار بل عالم يتم فيه حصر النتائج. ففي هذا العالم يتم الكشف فيه عن حصيلة الفعل بعد أن يكون قد تم كل فعل.

(٩) ويبطل الجبر تعلق الفعل بالإنسان ووقوعه حسب دواعيه، وإلغاء البواعث على الفعل ومسئولية الإنسان عنه، بل القضاء كليةً على الإنسان الفاعل الحر القاصد المحقق.

---

[٧٣] عند أبي الهذيل: أهل الآخرة مضطرون إلى ما يكون منهم، وأهل الجنة مضطرون إلى أكلهم وشربهم وجماعهم، وأهل النار مضطرون إلى أقوالهم، وليس لأحد في الآخرة من الخلق قدرة على اكتساب فعل ولا على اكتساب قول. والله خالق أقوالهم وحركاتهم وسائر ما يوصفون به (الفِرَق، ص١٢٤)؛ لذلك قيل عن أبي الهذيل: قدري الأولى جبري الآخرة، فإن مذهبه في حركات أهل الخُلدَين في الآخرة فإنها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها، وكلها مخلوقة للباري؛ إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها (الملل، ج١، ص٧٦).

[٧٤] يدافع الخياط عن أبي الهذيل قائلًا: الآخرة دار جزاء وليست بدار تكليف؛ فلو كان أهل الآخرة مكتسبين لأعمالهم لكانوا مكلَّفين، ولو وقع ثوابهم وعقابهم في دار سواها (الفِرَق، ص١٢٥). وردًّا على أبي الهذيل وجبريته في الآخرة يقول أهل السنة: وما أنكرت عليهم من أنهم يكونون في الآخرة منهيين عن المعاصي ومعصومين منها كما قال أهل السنة مع أكثر الشيعة إن الأنبياء كانوا في الدنيا منهيين عن المعاصي ومعصومين عنها. وكذلك الملائكة منتهون عن المعاصي ومعصومون منها (الفِرَق، ص١٢٥).

فالجبر تسوية للإنسان بظواهر الطبيعة وتحويله إلى آلة تحقق مقاصد الغير.[٧٥] يؤدي الجبر إلى نفي حرية الإنسان وقدراته وبواعثه ودواعيه وصوارفه، وأهدافه ومقاصده وغاياته، وتخطيطه وتعلمه وتجاربه، وأخطائه ونجاحه وفشله، وسلبه حياته ووجوده، وفعله ورسالته وكل شيء، وإبداعه وخلقه وفنه وشعره، وجهاده ونضاله. وإذا كان كل فعل حكمه قضاؤه، وأفعاله ليست معللة بغاية أو سبب فإنها تصبح غير مفهومة ولا قصد لها ولا غاية ولا سبب، وهي الأفعال العشوائية المتناقضة التي تقوم على العبث والسخف واللامعنى والتناقض. ويؤدي الجبر إلى القول بالطبع وأن كل إنسان يفعل ما هو مطبوع عليه، وجوهر الطبع هنا هو الجبر في حين أنه إذا كان الطبع هو الطبيعة فإن الطبيعة حرة.[٧٦] وينفي الجبر التولد في الطبيعة واستمرار القدرة لنفيه القدرة أصلًا؛ وبالتالي ترك العالم وتوقف الفعل فيه.[٧٧]

(١٠) ويؤدي الجبر في عقيدته الأم، القضاء والقدر إلى الرضا والاستكانة وقبول الخير دون زيادة، والشر دون نقصان. يصبح الرزق معدًّا من قبلُ، لا تغيير في وضع الإنسان ولا تبديل. يتم الرضا بالشر وقبوله وإيجاد العلل له كالامتحان والاختيار فالمؤمن المصاب، وينتهي الإنسان إلى تبرير الشر وتعقيله ثم قبوله والرضا به.[٧٨] وبعد أن يتحول الجبر إلى موروث في الدين الشعبي تظهر سلبياته العملية ويختفي الحق الإلهي النظري الذي كان الدافع على صياغته. يصبح الجبر السبب الرئيسي في استكانة الشعوب ومنعها من الثورة

[٧٥] الجبر مذهبٌ معقول إلا أنه يرفع وجوب وقوع تصرفنا بحسب أحوالنا ودواعينا (المحيط، ص٤٨). القضاء على الدعاوى والمقاصد والاستحقاق (الشرح، ص٧٧٩؛ الإنصاف، ص١٥٣–١٥٤).

[٧٦] القادر على الخير لا يقدر على خلافه، بل يكون مطبوعًا عليه، والقادر على الإيمان لا يقدر على الكفر بل يكون محمولًا عليه (الشرح، ص٧٧٤).

[٧٧] المجبرة يجعلون المتولدات من خلق الله بإيجاب المحل، بل أكثر أفعال العباد متولدة (المحيط، ص٣٨٠، ص٣٨٨). فأمَّا المجبرة فإنهم يثبتون المتولِّدات كلها من فعل الله ويمتنعون من أن يفعل الإنسان إلا في بعضه إلا ما حُكي عن ضرار وحفص الفرد أن ما تولد من فعله يمكنه الامتناع منه متى أراد، فهو فعله كالريح وما أشبهه دون سواه (المغني، ج٩؛ التوليد، ص١٣).

[٧٨] يجب على المكلف أن يؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره، بمعنى أنه يُصدِّق ويُذعِن بأن كل كائن في الماضي والحال والاستقبال إنما هو بقضاء الله وقدره (القول، ص٤٤–٤٥؛ الأمير، ص١٠٣–١٠٤). لو كان الكفر بقضاء الله لوجب الرضا به لأن الرضا بالقضاء واجب، واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر (شرح التفتازاني، ص٩٨؛ حاشية الخيالي، ص٩٨–٩٩؛ الإسفراييني، ص٩٨).

والغضب والتمرد والمعارضة والدفاع عن الحقوق فتنتهي إلى الاستسلام والرضا، وقبول الأمر الواقع، وما به من فقر وجهل وتخلف وقهر، ما دامت الشرور والآثام واقعة حتمًا، لا يمكن تغييرها إلى نفع وصلاح. ويكون ذلك في الماضي والحاضر والمستقبل، في كل الزمان؛ ومن ثَمَّ تنعدم الثورة في الحاضر ولا يُعدُّ لها في المستقبل وتدان في الماضي، ويغيب النموذج التاريخي فيصبح الإنسان خارج الزمان والمكان وخارج التاريخ. معنى الرضا بالقضاء والقدر هو عدم الاعتراض على حكم الله السابق وإرادته الأزلية. وما أسهل بعد ذلك أن يأتي الحاكم ممثلًا لإرادة الله ويطالب الناس بالتسليم والرضا والقبول فيمتنعون عن الاعتراض. وكأن الإنسان في مواجهة حاكمٍ قاهر وسلطانٍ جائر تجُبُّ مشيئته وإرادته مشيئة المحكوم وإرادته؛ وبالتالي يؤدي تبرير الشر على أنه خير، وتحريم السخط على أنه رضا إلى عدم الثورة على الظلم، ونهاية الغضب من القلوب، والثورة في الشعوب.[٧٩]

(٢) نظرية الكسب

مع أن الكسب هو النظرية الثالثة تاريخيًّا بعد الجبر وخلق الأفعال، يحاول الجمع بينهما على التوسط، إلا أنه هو الخطوة الثانية لأفعال الشعور الخارجية كما كان الحال في أفعال الشعور الداخلية في الحلول المتوسطة لأنه يحاول الخروج من الجبر والاقتراب من خلق الأفعال بصرف النظر عن مدى نجاح المحاولة. والقول به اتجاه عام لا يميز طائفة عن أخرى وإن كان أصبح ممثلًا لكبراها ومميزًا لها، وبالتالي أصبح مرادفًا لعقائد الجمهور، وعقيدة رسمية للدولة.[٨٠] وقد ظهر الكسب في العقائد المتأخرة وكأنه النظرية التاريخية الدائمة والنظرية الدينية الشرعية التي لا يستطيع أحد الخروج عليها، طبقًا لعقائد أهل

[٧٩] نحن نطلق الرضا بقضاء الله وقدره على الإطلاق، بمعنى أنه لا يعترض على حكمه السابق وإرادته الأزلية، ولا يتقدم بين يديه بالاعتراض، بل نسلم لما أراد فينا وفي غيرنا، ولا نعترض بما يفعل (الإنصاف، ص١٦٦–١٦٧). كل الكائنات مقضية مقدرة له وعدم الاعتراض على شيء من ذلك (القول، ص٤٤–٤٥).

[٨٠] الذين يقولون بالكسب طوائفُ كثيرة: أهل السنة، المريسي، ابن عون، النجارية، الأشعرية، الجهمية، طوائف من الخوارج، والمرجئة، والشيعة، ومن المعتزلة: ضرار بن عمرو، وأبو يحيى حفص الفرد. يقولون جميعًا: جميع أفعال العباد مخلوقة، خلقها الله في الفاعلين بها (الفصل، ج٣، ص٤١). والمصنفون من المقالات عدوا النجارية والضرارية من الجبرية، ونحن سمعنا إقرارهم على أصحابهم من النجارية والضرارية، فعددناهم من الجبرية (الملل، ج١، ص١٢٧).

السنة، استسهالًا للأمر؛ فالعقائد المتأخرة عندما غاب عنها الأساس النظري لم يبقَ منها إلا هذه النظرية التي تخاطب الإيمان ويسهل عرضها بالعقل،[٨١] أو تملقًا للجماهير لأنها تزايد على الإيمان مثل الجبر أو دفاعًا عن السلطة ما دامت الأولوية للقدرة ليست للإنسان، وما دام الإنسان مازال تابعًا للإرادة الخارجية. والنظرية بالنسبة إلى الجمهور تعطي له الحسنَيين معًا، الله وذاته، وتجعل الله عمادًا لذاته وأساسًا لها، ومِنْ ثَمَّ يجد له مستقرًّا ومتاعًا، ويركن إلى ركنٍ أمين.

(٢-١) تعريف الكسب

هل نظرية الكسب منفصلة عن عقيدة الجبر؟ إن الكسب في الحقيقة لا يختلف عن الجبر، وهو يوضع في كثير من الأحيان معه.[٨٢] يعتمد على التحليلات نفسها التي يعتمد عليها الجبر؛ فإثبات أحدهما يسهل إثبات الآخر، ونقد أحدهما يسهل نقد الآخر. وتتوقف كثير من تحليلات الكسب عند إثبات خلق المعبود للأفعال دون اعتناء بإثبات الكسب وكأن إثبات خلق الأفعال للمعبود وإثبات الكسب للإنسان شيءٌ واحد مما يدل على أن الكسب

---

[٨١] ويُقال شعرًا في العقائد المتأخرة:

ولـنـا الـجـزاء لـلـعـبـيـد لكسبهم في المذهب السديد
فلا تكن مفرِّطًا أو مفْرطًا واتبع بين ذلك سبيلًا وسطًا

(الوسيلة، ص٣٤-٣٥)

وعندنا العبد كسب كلفا به ولكن لم يؤثر فاعرفا
وليس مجبورًا ولا اختيارًا وليس كل يفعل اختيارًا

(الجوهرة، ص١١-١٢)

انظر أيضًا التحفة (ج٢، ص٨–١٠)؛ الإتحاف (ص١٠١-١٠٢).

[٨٢] عند الأشعري: كل ما وُصف بالقدرة على أن يخلقه كسبًا لعباده فهو قادر أن يضطرهم إليه، وجائز أن يضطرهم الله إلى الجور (مقالات، ج٢، ص٢٠٧).

مجرد تنوُّعٍ صغير داخل الجبر. يبدأ الكسب بمسلَّمات الجبر وبقضيته الأولى وهو لا خالق إلا الله ولا فاعل إلا الله، سواء كان من أكساب العباد أو من غير أكسابهم وكأن الأمر مجرد تغيير لفظ بلفظ أو إعطاء الإنسان الفتات إيهامًا وخداعًا.[٨٣] بل إن لفظة الكسب قد لا تعني شيئًا على الإطلاق إنما أريد بها التمويه على الجمهور أنها تفيد شيئًا غير الجبر وهي في الحقيقة لا تفيد إلا الجبر.[٨٤] الكسب اسم بلا مسمى، لفظ بلا معنى، كلمة تشير إلى لا شيء، وتكشف عن مجرد الرغبة في إثبات الجبر بطريقةٍ ملتوية توحي بأنها لا تنفي خَلْق الإنسان لأفعاله وإثبات مسئوليته عنها. فهو مجرد وسيلة للقيام بتفكيرٍ مقنع يكشف عن موقف نفاق على عكس خلق الأفعال كموقفٍ عقليٍّ صريح.[٨٥] كذلك يمكن استعمال حجج الجبر تأييدًا للكسب، وحجج الكسب تأييدًا للجبر. كما يمكن تفنيد حججهما معًا بالطريقة نفسها؛ نظرًا لتداخل النظريتَين.

[٨٣] الله خالق كل مخلوق، سواء من أكساب العباد أو من غير أكسابهم (الأصول، ص١٣٦). وجب إذا أقدرنا الله على حركة الاكتساب أن يكون هو الخالق لها فينا كسبًا لنا؛ لأن ما قدر عليه أن يفعله ولم يفعله فينا كسبًا فقد ترك أن يفعله فينا كسبًا. وإذا ترك أن يكون كسبًا لنا استحال أن نكون له مكتسبين. فدل على ما قلنا إنه لا نكتسبه إلا وقد خلقه الله لنا كسبًا (اللمع، ص٧٨). اعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة أن الله هو الخالق وحده، لا يجوز أن يكون خالق سواه، فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها حسنها وقبحها خلق له تعالى، لا خالق غيره. فهي منه خلق وللعباد كسب (الإنصاف، ص١٤٤). والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة في الإبداع والإحداث استقلالًا جبريًّا (الملل، ج١، ص١٢٦، ١٢٧). وقد قيل شعرًا:

فهو تعالى خالق كل عمل خيرًا وشرًّا فاجتنب أهل الزلل

(الوسيلة، ص٣٨٠)

[٨٤] من أبدع هذه اللفظة ما أراد الله بإطلاقها، وإنما لبَّس على قوم من العامة فأوهمهم أنه مخالف لجهم. وإنما اجترأ بهذه اللفظة فقط ولا نفي التحقيق. يعود المذهبان إلى شيء واحد لأنهم يوافقون جهمًا أو أن التصرف يحدثه الله بجميع أوصافه (المحيط، ص٤٠٩).

[٨٥] الكسب اسم بلا مسمى. العبد إذا اختار الطاعة حصلت، وإذا اختار المعصية حصلت، وحصول ذلك الاختيار أولى به. والأول قول المعتزلة والثاني لا يدفع الإلزام؛ كونه طاعة ومعصية صفات لذات الفعل بقدرة العبد وذات الفعل تحصل بقدرة الله، وهذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة، وهو قول المعتزلة (المحصل، ص١٤٤).

والحقيقة أن الكسب نظرية في الجبر لأن كليهما ينفي استقلال قدرة العبد وتأثيرها في العالم أو أنها تؤثر بفضل سببٍ أعلى، وتسلسل الأسباب إلى أن يصل إلى السبب الأوَّل؛ لذلك يقوم تصور العالم عند الفلاسفة أيضًا على الجبر نظرًا لرفض واجب الوجود المشاركة في أفعاله؛ ومِنْ ثَمَّ استبعاد الحرية الإنسانية. توضع إذن نظريات الفلاسفة في الصدور والثنوية في ثنائية النور والظلمة والمنجِّمين في الأفلاك مع الجبر. ويكون الجبر هنا علاقة بالكون أكثر منه علاقة بالسلوك الإنساني.[٨٦] لا يقوم الكسب على القدرة المؤثرة أو على الإيجاد؛ لذلك يكون أقرب إلى الجبر منه إلى الاختيار لأنه معلق على شرط لا دخل لحرية الاختيار فيه وهي القدرة التي توجد في الإنسان إلا إذا كانت هذه القدرة نابعة من باطنه: القفز على العمل، رؤية للغاية وقد تحققت بالفعل، استعداد للتضحية والتوتر في اللحظة، الخلق المستمر الناشئ عنها. وكأن الكسب كان مجرد وسيلة للهروب من المشكلة لما كان الله هو الخالق والعبد هو الفاعل. وقد اقترن في العقائد المتأخرة بالجبر وكأن الكسب أحد نتائجه أو أحد فروعه أو أحد تطبيقاته. ربما كان الكسب في البداية؛ نظرًا لقوة خلق الأفعال وحرية الاختيار، يعترف بتأثير القدرة. أمَّا الكسب في العقائد المتأخرة فإنه يقوم على القدرة غير المؤثرة وبالتالي لم يعد هناك فرق بينه وبين الجبر. قد يكون الفرَق بين الجبر والكسب أن الجبر لا يُثبت قدرة على الإطلاق في حين أن الكسب المتقدم كان يُثبت

[٨٦] الكسب أن تتعلق القدرة به على وجه ما وإن لم تتعلق من جميع الوجوه، وهو ما سماه القاضي صفةً وحالًا. ولم يُثبت الأشعري للقدرة الحادثة أثرًا أصلًا غير اعتقاد العبد بتيسير الفعل عند سلامة الآلات وحدوث الاستطاعة والكل من الله. وقد أثبت إمام الحرمين للقدرة الحادثة أثرًا هو الوجود، غير أنه لم يُثبت للعبد استقلالًا بالوجود ما لم يستند إلى سببٍ آخر، ثم تتسلسل الأسباب في سلسلة الترقي إلى الباري وهو الخالق المبدع المستقل إبداعه من غير احتياج إلى سبب. وسلك مسلك الفلاسفة حيث قالوا بتسلسل الأسباب وتأثير الوسائط الأعلى في القوابل الأدنى. وإنما حمله على تقرير ذلك الاحتراز عن ركاكة الجبر، والجبر على تسلسل الأسباب ألزم؛ إذ كل مادة تستعد لصورةٍ خاصة، والصور كلها فائضة على المواد من واهب الصور جبرًا، حتى الاختيار على المختارين جبر، والقدرة على القادرين جبر (التمهيد، ص٧٧–٧٩). نُقل عن القاضي أنه لم يُثبت للقدرة الحادثة أثرًا في الفعل، بل أثبت لها أثرًا وصفةً زائدةً على الفعل. وقال تارةً لا أثر للقدرة القديمة فيه أصلًا، وتارةً بالتأثير وأثبت مخلوقًا بين خالقَين. ونُقل عن الإسفراييني أنه قال ما قاله القاضي في القول الثاني في الأثر الزائد. وذهب الجويني في بعض تصانيفه إلى تأثير القدرة الحادثة في إيجاد الفعل ولم يجعل للقدرة القديمة فيه تأثيرًا إلا بواسطة إيجاد القدرة الحادثة. وذهب أهل الحق إلى أن أفعال العباد مُضافة إليهم بالاكتساب وإلى الله بالخلق والاختراع وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيه أصلًا (الغاية، ص٢٠٦–٢٠٧).

للقدرة أثرًا. أمَّا الكسب المتأخر فهو أقرب إلى الجبر المتوسط فيثبت قدرة للإنسان ولكنها غير مؤثرة.[٨٧]

والحقيقة أنه لا وسط بين الجبر والحرية. الكسب نفسه صورةٌ أخرى من صور الجبر، أقل عقلانية وأضعف نظرًا.[٨٨] ومع ذلك يظل للجبر ميزة هي وضوحه النظري؛ فالمعبود خالق أفعال الإنسان. أمَّا الكسب فإنه وإن كان يشارك الجبر إلا أنه يحاول الخروج منه فلا يستطيع. ويظل يدور حول الألفاظ والأسماء دون معانٍ أو مسميات حتى لقد أصبح الكسب مثالًا للغموض والصعوبة وعدم الوضوح فقيل: «أصعب من الكسب».[٨٩] الكسب لا يختلف عن الجبر في أي حال، بل إنه خرج من الجبر ليكون أكثر اتفاقًا مع العقل ولكي يكون هناك أساس للتكليف والمدح والذم ثم صار الكسب أكثر تعارضًا مع العقل. وأصبح الجبر القديم بالنسبة إلى الكسب أكثر اتفاقًا مع العقل لأنه على الأقل أوضح وأصرح.[٩٠]

---

[٨٧] الجبرية المتوسطة أن يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة. فأمَّا من أثبت للقدرة الحادثة أثرًا ما في الفعل وسمى ذلك كسبًا فليس بجبري (الملل، ج١، ص١٢٦).

[٨٨] العبد إمَّا أن يكون مستقلًّا بإدخال شيء في الوجود، وإمَّا ألا يكون، فهذا نفي وإثبات ولا واسطة بينهما. فإن كان الأوَّل فقد سلمتم قول المعتزلة، وإن كان الثاني كان العبد مضطرًّا؛ لأن الله إذا خلقه في العبد حصل لا محالة، وإذا لم يخلقه فقد استحال حصوله وكان العبد مضطرًّا (المحيط، ص٣٤٧).

[٨٩] ما لم تكن الصفة معقولة معروفة فلا تصح إضافتها، فأمَّا أن تعرفها بالإضافة فلا. وعند ضرار بن عمر: الأفعال متعلقة بنا ومحتاجة إلينا، ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب. وقد شارك جهمًا في المذهب وزاد عليه في الإحالة؛ لأن ما ذكره جهم على فساده معقول، وما ذكره هو غير معقول أصلًا (الشرح، ص٣٦٣). زعمت القدرية أن الكسب الذي يقول به أهل السنة غير معقول لهم، وقالوا: لا وجه لنسبة الفعل إلى مكتسب غير محدث له (الأصول، ص١٣٣). الكسب غير معقول (الشرح، ص٣٤٣).

[٩٠] قول جهم معقول لأنه لم يعلق هذا الفعل بالواحد مِنَّا على وجه الحقيقة، بل جعل العبد فاعلًا له على وجه المجاز. وزعم أنه تعالى جعل هذه الأفعال علامة الثواب وجعل بعضها علامة العقاب حتى أجاز أن يجعل العلامة الدالة على الثواب الكفر والعلامة الدالة على العقاب الإيمان، وحتى يجوز أن يجعل العلامة في ذلك الأمراض والمصائب والألوان. وهذا مذهب معقول إلا أن يرفع كل ما تقرر في العقول من الأمر والنهي والحمد والذم وغيرهما من الأحكام ويرفع وجوب وقوع تصرفنا بحسب أحوالنا ودواعينا. ولما رأت المجبرة تهافت العقول جعلوا التصرف مطلقًا بنا من جهة، ومن عند الله بجهةٍ أخرى، فقالوا: هو كسب ما خلق الله. ثم افترقوا، منهم من يقول جميع الأفعال تجري على طريقةٍ واحدة في كونها كسبًا متولدًا أو مباشرًا (ضرار)، ثم حدث قوم جعلوا حقيقة الكسب ما لا يتعدى محل القدرة؛ فخصصوا بها المباشر دون المتولد، ولا يصفون العبد فاعلًا على الحقيقة بل مجازًا (المحيط، ص٤٠٧–٤٠٨).

وكثيرًا ما يثبت الكسب بطريقة إثبات الطرفين دون أية محاولة لبيان الأساس العقلي للجمع بينهما.[٩١] وقد يثبت الكسب بإثبات طرفَي النقيض دون أي أساسٍ نظري أو تحليلٍ عقلي لوجه الجمع وكأن الأمر واضح بذاته. وهذا أكثر أمانة لأن أية محاولة نظرية يسهل تفنيدها عقلًا وواقعًا، حسًّا ووجدانًا، فيترك الأمر تعبيرًا عن مقتضيين، إثبات حق المؤلَّه المشخَّص وإثبات حق الإنسان. ولما كان الكسب لا يعني إلا الجبر فإنه ينتهي إلى إثبات حق المؤلَّه المشخَّص دون حق الإنسان.[٩٢] والجمع بين الجبر والاختيار بصورةٍ مجرَّدةٍ خالصة وعلى أساسٍ منطقي لا يحكم على الفعل بشيء مثل جواز وقوع حكمَين مختلفَين على شيءٍ واحد من وجهين مختلفَين. فهذا منطق الجهة الذي لا يفيد في الحكم على الفعل ووصف نشأته وتمامه. فالفعل في الواقع لا يكون إلا فعلًا من قادرٍ واحد، ولا يكون له إلا قصدٌ واحد وغايةٌ واحدة ومحلٌّ واحد.[٩٣]

والكسب وسيلة لجعل مقدور لقادرَين، والبرهان على ذلك الفرق بين الحركة الإرادية وحركة المرتعش؛ الأولى تثبت الإرادة والفعل والقدرة، والثانية تثبت الجبر مع أنها حركةٌ عضوية خالصة طبقًا لقوانين الطبيعة الحية، ولا تثبت أية قدرةٍ خارجية.[٩٤] ويستحيل

---

[٩١] مريد بها (إرادته) لكل حادث في سمائه وأرضه مما يتفرد سبحانه بالقدرة على إيجاده ومما يجعله منه كسبًا لعباده من خير وشر ونفع وضر وهدًى وضلال وطاعة وعصيان، لا يخرج حادث عن مشيئته ولا يكون إلا بقضائه وإرادته (الإنصاف، ص٦). ومنهم من ذهب إلى أن لها بنا تعلقًا من جهة الكسب وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله (الشرح، ص٣٢٤). وعند فريق من الزيدية: الأفعال غير مخلوقة ولا محدثة ولا مخترعة، وإنما هي كسب للعباد أحدثوها واخترعوها وأبدعوها وفعلوها (مقالات، ج١، ص١٣٩).

[٩٢] تقول المعلومية (العجاردة الخوارج): إن أفعال العباد ليست مخلوقة ولا يكون إلا ما شاء الله (مقالات، ج١، ص١٦٦). الله تعالى خالق لأفعال العباد كلها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان، وهي كلها بإرادته ومشيئته وحكمه وقضيته وتقديره، وللعباد أفعالٌ اعتبارية يُثابون بها ويُعاقَبون عليها. والحسن منها برضاء الله والقبيح منها برضائه (النسفي، ص٩٦–١٠٣).

[٩٣] قال جُلُّ الإباضية: يجوز أن يقع حكمان مختلفان في الشيء الواحد من وجهَين. فمن ذلك أن رجلًا لو دخل زرعًا بغير إذن صاحبه لكان مبتغاه الخروج منه لأن فيه فساد الزرع، وقد أمر به لأنه ليس له (مقالات، ج١، ص١٧٤).

[٩٤] القول بالجبر مُحالٌ باطل، والقول بالاختراع اقتحامٌ هائل. وإنما الحق إثبات القدرتَين على فعلٍ واحد، والقول بمقدرٍ منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتَين على فعلٍ واحد. وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتَين على وجهٍ واحد. فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيءٍ واحد غير محال (الاقتصاد، ص٤٩–٥١). مقدورة بقدرة الله اختراعًا وبقدرة العبد على وجهٍ

إثبات مقدور لقادرَين؛ فالمقدور واحد، والقدرة واحدة، والقادر واحد. ولما كان الإنسان بالتجربة يشعر أنه القادر فهو خالق أفعاله. لا يمكن في هذه الحالة أن يكون القادر هو الله لأنه الخالق؛ لأن هذا استدلال وليس تجربة، حقٌّ كلي وليس فعلًا جزئيًّا. إن إثبات جواز مقدورٍ واحد لقادرَين على البدل محاولة لإعطاء الطرفين حقهما، حق الذات المشخص وحق الإنسان الحر. ولكنها تؤدي إلى مشاكلَ أعظم مثل مساواة الإنسان بالله، وهو ضد عواطف التأليه، وجعله قادرًا على ما يقدر عليه، وهو أيضًا ضد تمييز الإرادة المطلقة.[٩٥] فإن ثبتا حكمًا لوجَهين يكون السؤال: من أي موقف يصدر الحكم، من الله أم من الإنسان؟ ولما كان المتكلم إنسانًا، فإنه لا يستطيع أن يصدر حكمه إلا بناء على الموقف الإنساني فيرى نفسه قادرًا.[٩٦]

ويحاول الكسب أن يكون وسطًا بين الإيجاد والخلق، ولكن يظل كل وسط أقرب إلى طرف منه إلى الطرف الآخر، ويظل الكسب أقرب إلى الإيجاد منه إلى الخلق.[٩٧] وهناك

آخر من التعلق اكتسابًا. التعلق بمجموع القدرتين عند أبي إسحاق (القاضي) (الدواني، ص٢٤٦–٢٥٤؛ الاقتصاد، ص٤٧–٤٩).

[٩٥] لا معني لكون العبد فاعلًا بالاختيار إلا كونه موجدًا لأفعاله بالقصد والإرادة. وقد سبق أن الله مستقلٌّ بخلق الأفعال وإيجادها. ومعلوم أن المقدور لا يدخل تحت قدرتَين مستقلتَين (شرح التفتازاني، ص١٠١-١٠٢). يقول الشحام: يجوز مقدورٌ واحد لقادرَين، يصح أن يحدث كل واحد منهما على البدل (الفِرَق، ص١٧٨). ويقول إن الله يقدر على ما أقدَرَ عليه عباده، وأن حركةً واحدةً مقدورة تكون مقدورة لقادرَين، لله وللإنسان. فإن فعلها القديم كان اضطرارًا، وإن فعلها المحدث كان اكتسابًا، وإن كل واحد منهما يوصَف بالقدرة على أن يفعل وحده لا على أن القديم يوصَف بالقدرة على أن تكون الحركة فعلًا له وللإنسان، ولا يوصف الإنسان بالقدرة على أن تكون الحركة فعلًا وللقديم، ولكن يوصف الباري بأنه قادر بأن يخلقها، ويوصَف الإنسان بأنه قادر أن يكتسبها (مقالات، ج١، ص٢٥١).

[٩٦] قال جل الإباضية: يجوز أن يقع حكمان مختلفان في الشيء الواحد من وجهَين (مقالات، ج١، ص١٧٤).

[٩٧] في حدوث الكائنات بأسرها بإحداث له سبحانه وفيها تحقيق الكسب والفَرق بينه وبين الإيجاد والخلق (التمهيد، ص٥٤). فإن قيل قد قام البرهان على وجوب استقلاله تعالى بالأفعال والمقدور واحد لا يدخل تحت قدرتَين كما يستلزمه إثباتكم للعبد كسبًا؛ أجيب بأنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله بالضرورة وأن لقدرة العبد مدخلًا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التخلص من هذا المضيق بأن الله خالق للفعل، لكن للعبد في الاختياري منه كسب والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتَين بجهتَين مختلفتَين، فيدخل تحت قدرة الله بجهة الخلق، وتحت قدرة العبد بجهة الكسب. العبد المراد به كل مخلوق يصدر عنه فعل اختياري (التحفة، ص٨؛ الإتحاف، ص١٠١).

فرق بين الخلق والكسب؛ فالخلق موجود بإيجاد الموجِد يلزمه حكم وشرط. الحكم هو ألا يتغير الموجد بالإيجاد فيكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة، والشرط أن يكون عالمًا به من كل وجه. أمَّا الكسب فهو المقدور بالقدرة الحادثة ويلزمه أيضًا حكم وشرط. الحكم أن يتغير المكتسب بالكسب فيكسبه صفة ويكتسب عنه صفة، والشرط أن يكون عالمًا ببعض وجوه الفعل. ويبدو أن الكسب هو جمع لعدة أفكار دون رباط عقلي أو اتساق. وهي صفة كل الأفكار الوسطية لإرضاء جميع الأطراف. وقد اختلف في تعريفها وفي عرضها. يحاول الكل الاقتراب منها ووصف كيفية الجمع بين هذه الأطراف المتعارضة. يقوم الكسب أحيانًا على أمور أربعة: إرادة سابقة، وقدرة، وفعل، ورابطة بينهما. فالكسب هو فعل القدرة الحادثة أو فعل الإرادة الحادثة. وما يهم في هذا التعريف أن يكون الفعل حادثًا مخلوقًا، أي تابعًا لقدرة أو إرادةٍ أخرى. وهذا يعني وقوع المقدور دون انفراد بالقادرية؛ فالكسب لا تأثير فيه لقدرة الإنسان.[٩٨] لذلك ينفي الكسب عن نفسه المشاركة؛ مشاركة الإنسان للمؤلَّه المشخص في أي فعل من الأفعال؛ لأنه لا فعل له، والفعل كله للمؤلَّه المشخص.[٩٩]

ونظرًا لصعوبة وجود أي أساسٍ عقلي لنظرية وسط تجمع بين الجبر والحرية، رغبةً في إثبات الطرفَين واقتضاءً لكلا المطلبَين؛ حرية الإنسان وحق المؤلَّه المشخص، يثبت الكسب ويتوقف عن الحكم فيه لعدم الوقوع في الاضطراب العقلي والخلخلة النظرية. ويجوز التوقف عن الحكم في المسائل الموضوعة وضعًا خاطئًا حتى لا يدخل العقل في متاهات لأسئلةٍ خاطئة وشباكها. ولكنه في هذه الحالة يكون رفضًا للمسألة ذاتها دون إثباتها ورفض الدخول في الأساس العقلي للإثبات. التوقف عن الحكم العلمي هو رفض السؤال والجواب معًا لا إثبات الإجابة ورفض البرهنة عليها؛ لأنه يكون قبولًا بلا برهان.[١٠٠]

[٩٨] وهذا الفريق صرح بأن العبد مجبور في الباطن مختار في الظاهر؛ فهو عنده مجبور في صورة مختار. ولا ينفي أن هذا المذهب مذهب الجبرية، ولا ينفع التستر بقالب الاختيار (القول، ص٤٠).

[٩٩] فإن قالوا: لو كان الكسب فعلًا لله وللعبد لاشتركا فيه؛ قيل: ليس حدوث منهما حتى يكونا شريكَين في إحداثه، وإنما الله خالق الكسب والعبد مكتسب له، كما أن الله خالق حركة العبد والعبد متحرك. ولا يجب الشركة بمثل هذا، وإنما يتصور الشركة صانعَين يكون صنع واحد منهما غير صنع صاحبه في الجنس … ومن قال من القدرية إنه صنعه في يديه غير صنع الله فهو الذي ادعى المشاركة (أصول، ص١٣٧).

[١٠٠] هذا هو موقف فريق من الرافضة (مقالات، ج١، ص١٣٩). فريق من الرافضة يزعمون أنه لا جبر كما قال الجهمي، ولا تفويض كما قالت المعتزلة؛ لأن الرواية عن الأئمة جاءت بذلك. ولم يتكلفوا أن يقولوا في أعمال العباد هل هي مخلوقة أم لا (مقالات، ج١، ص١١٠).

وأحيانًا تتحول عواطف التعظيم إلى النقيض. فإذا كانت الغاية من القول بالكسب إعطاء المؤلَّه المشخَّص فعله والإنسان حريته، فإنه ينتهي إلى جعل المؤله المشخص كالحاوي أو اللاعب يظهر شيئًا ويخفي أشياء، يبيح بسر ويكتم آخر، وبالتالي ينتهي التوسط إلى سرٍّ مغلق مستحكم.[١٠١]

ونظرًا لصعوبة إيجاد حلٍّ وسط بين الجبر والحرية عقلًا، فإنه يتم التوحيد بينهما بالإيمان. والإيمان ليس برهانًا ما لم يكن إيمانًا نظريًّا؛ فالعقل أساس الوحي. واللجوء إلى الإيمان تملُّق للعوام ومحو للفكر وإثبات للغموض. والعجيب أن يكون هذا موقف بعض حركات الإصلاح! وكيف يحدث إصلاح على أساس الإيمان دون العقل، والتقليد دون الفهم، خاصةً لو كان الملجأ في النهاية هو التصوف الذي به يستطيع الإنسان هتك الأسرار ورفع الحجاب! صحيح أن العقل قد تتغلف بديهته، وقد لا يعطي معاني بقدر ما يستخدم الألفاظ. ومع ذلك فالبديهة ممكنة والعبارة الواضحة جائزة. ليس العقل هبةً معطاة، بل إمكانية عقل تمارس بالنظر. ويمكن إثبات الحرية للجمهور إثباتًا عمليًّا دون التقيد بالضرورة بالأساس النظري وتحليل الخبرات، حرية الدفاع عن الحق، وحرية تقرير المصير، وحرية الحصول على الخبز. فهذا يمنع من التقليد لأن التقليد في ذاته محو لحرية الفكر والحركة.[١٠٢]

---

[١٠١] عند الباقرية (الشيعة) أن الله أراد بنا شيئًا وأراد مِنَّا أشياء. فما أراده بنا طواه عَنَّا، وما أراده مِنَّا أظهره لنا، فما بالنا نشتغل بما أراد بنا عما أراده عَنَّا. وهذا قول في القدر هو أمر بين لا جبر ولا تفويض (الملل، ج٢، ص١٠٢).

[١٠٢] أمَّا المبحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار؛ فهو من طلب سر القدر الذي نُهينا عن الخوض فيه، واشتغلنا بما لا تكاد تصل العقول إليه. وقد خاض فيه المغالون من كل ملة خصوصًا من المسيحيين والمسلمين، ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفًا حيث ابتدءوا. وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا. فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق، وهو غرور ظاهر. ومنهم من قال بالجبر وصرح به، ومنهم من قاله به وتبرأ من اسمه وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف وإبطال لحكم العقل البديهي وهو عماد الإيمان (الرسالة، ص٦١). وأمَّا التطلع إلى ما هو أغمض من ذلك فليس من مقتضى الإيمان كما بَيَّنَّا، وإنما هو من شره العقول في طلب رفع الأستار عن الأسرار، ولا أنكر أن قومًا قد وصلوا بقوة العلم والمثابرة على مجاهدة المدارك إلى ما اطمأنت به نفوسهم وتقشَّعت به حريتهم ولكن قليل ما هم. على أن ذلك نور يقذفه الله في قلب من يشاء، ويخص به أهل الولاية والصفاء. وكثر

ومع ذلك فالكسب في اللغة هو كل فعل يُستجلَب به نفع أو يندفع به ضرر، أي إنه لفظ يصف حياة الإنسان العملية فيما يتعلق بالمصالح العامة وبوسائل العيش. أمَّا الكسب الاصطلاحي فلا معنى له، ولو كان له معنًى مخالفٌ للمعنى اللغوي لاصطلح عليه؛ فالكسب الأشعري ليس تصورًا وليس مشتقًّا من المعنى اللغوي بل مجرد لفظ لا يدل على شيء إمَّا لغةً أو اصطلاحًا.[١٠٣]

الكسب الأشعري في ذاته غير معقول وليس له أي أساسٍ نظري؛ لذلك لا يمكن حده لأن الشيء يُعقَل أوَّلًا ثم يُحَد ثانيًا. ولا يقال إن إنسانًا بعينه لم يعقله لأنه لم يعقله أي أحد على اختلاف المذاهب والفِرَق وطول الجد وقِدَم العهد. ولا يقال إنه عُقِل ولكنه لم يعبر عنه؛ فهذه وسيلة الضعيف الذي لم يعقل شيئًا ويتحجج بصعوبة اللغة. وما أسهل التعبير عن الفكر الواضح بلغةٍ واضحة. إنما تدل عدم القدرة على التعبير على أن الشيء المراد التعبير عنه إن هو إلا مجرد عاطفة أو انفعال.[١٠٤] إن أقصى ما يمكن معرفته من الكسب هو أنه لا

ما ضل قوم وأضلوا. وكان لمقالاتهم أسوأ الأثر فيما عليه حال الأمة اليوم (الرسالة، ص٦٣). ولو شئت لزدت في بيان ذلك ورجوت أنه لا يبعد عن عقلٍ أَلِفَ النظر الصحيح ولم تفسد فطرته بالمحاكات اللفظية، ولكن يمنعني عن الإطالة فيه عدم الحاجة إليه في صحة الإيمان، وتقاصر عقول العامة عن إدراك الأمر في ذاته مهما بالغ المعبر عنه في الإيضاح عنه، واعتياد قلوب الجمهور من الخاصة بمحض التقليد فيما يعتقدون الأمر، ثم يطلبون الدليل عليه ولا يريدونه إلا موافقًا لما يعتقدون. فإن جاءهم بما يخالف ما اعتقدوا نبذوه ولجُّوا في مقاومته وإن أدى ذلك إلى جحد العقول برمَّتها، فأكثرهم يعتقد فيستدلُّ، وقلَّما نجد بينهم من يستدل ليعتقد. فإن صاح بهم صائح من أعماق سرائرهم: ويل للخابط، ذلك قلب لسُنَّة الله في خلقه وتحريف لهديه في شرعه؛ عرتهم هزة من الجزع ثم عادوا إلى السكون محتجِّين بأن هذا هو المألوف، وما أقمنا إلا على معروف (الرسالة، ص٦٥).

[١٠٣] اعلم أن الكسب كل فعل يُستجلَب به نفع أو يُستدفَع به ضرر. أمَّا الكسب الاصطلاحي على ما لا يعقل فغير ممكن؛ لأن الشيء يفعل معناه ثم إن لم يوجد له اسم في اللغة يصطلح عليه. فأمَّا والمعنى لم يثبت بعدُ ولم يفعل فلا وجه للاصطلاح عليه (الشرح، ص٣٦٤، ص٣٧١). لو كان معقولًا كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه أن يفعله غيرهم من أرباب اللغات وأن يضعوا له عبارة تنبئ عن معناه لأنه لا يجوز في معنًى عقلوه أن يخلو عن لفظة تُنبئ عنه. فلما لم يوجد في شيء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة البتة دلَّ على أنه غير معقول (الشرح، ص٣٦٦). لو كان معقولًا لعقله العوام والخواص جميعًا، ولوضعوا له عبارة تنبئ عنه لشدة الحاجة إليه (الشرح، ص٣٦٦).

[١٠٤] علقوا الأحكام بشيء لا يُفعل سمَّوه كسبًا مثل المجوس (المحيط، ص٤٠٩). عقلونا معنى الكسب وخبرونا عنه. فإن اشتغلوا بالتحديد قلنا: الشيء يعقل أوَّلًا ثم يحدد لأن التحديد ليس إلا تفصيل لفظ

يمكن معرفته إلا بالإضافة، أي بإضافة الفعل إمَّا إلى المؤلَّه المشخَّص وإمَّا إلى الإنسان، في حين أن الشيء يجب أن يعرف في نفسه أولًا قبل أن يعرف بالنسبة إلى غيره. وهذا مستحيل بالنسبة إلى الكسب؛ لأنه غير معقول في ذاته.[١٠٥] واعتبار القدرة مخلوقة لا يعطي أي أساسٍ عقلي؛ لأن السؤال ليس نشأة القدرة ومصدرها، فذلك سؤالٌ عام عن مصدر كل شيء بما في ذلك الإنسان، بل عن أثر القدرة وفعلها.[١٠٦] واعتبار أصل الفعل من المؤلَّه المشخص ونوع الفعل من الإنسان؛ لا يجعل الكسب أكثر وضوحًا في معنى الأصل إذا كان هو القدرة فقد عاد إلى الجبر. وماذا يبقى للعبد من الفعل إن لم يكن صاحب القدرة عليه؟[١٠٧]

ومع ذلك فقد قيلت عدة تحديدات للكسب لا تفيد شيئًا، يرفضها العقل والحسُّ، وتُناقضها التجربة والمشاهدة. قيل مثلًا في تعريف الكسب.

(١) «ما حله مع القدرة عليه». وهو لا يفيد شيئًا ولا يعني شيئًا. وإن عنى شيئًا فإنه لا بد أن يؤدي إمَّا إلى الجبر وإمَّا إلى الحرية. فإن أدى إلى الحرية تثبت الفاعلية والقدرة والتأثير والاختيار.[١٠٨]

مشكل بلفظٍ واضح، فكيف توصلتم إلى معناه بطريق التحديد؟ (الشرح، ص٣٦٦). لو كان معقولًا لكان يجب أن يعقله، فخالفوا المجبرة في ذلك من الزيدية والمعتزلة والخوارج والإمامية. والمعلوم أنهم لا يفعلونه، فلولا أنه غير معقول في نفسه وإلا لكان يجب أن يفعله هؤلاء، فإن دواعيهم متوافرة وحرصهم شديد في البحث عن هذا المعنى. فلما لم يوجد في واحد من هذه الطوائف، على اختلاف مذاهبهم وتنافي ديارهم وتباعد أوطانهم وطول مجادلتهم في هذه المسألة؛ من ادَّعى أنه عقل هذا المعنى أو ظنه أو توهَّمه دل على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده والإخبار عنه البتة. فلو قالوا إنهم عقلوا هذا المعنى واعتقدوه غير أنهم لعجزهم عن الكلم عليه وإبطاله كتموه وجحدوه وادعوا أننا لا نهتدي إليه ولا نعقله. قلنا: هذه الطريقة إنما تجوز على العدد اليسير بطريق التواطؤ، أمَّا على العدد الكثير والجمِّ الغفير فإن ذلك مما لا يتصور خاصته. وبعض هؤلاء المخبرين من الشرق وبعضهم من الغرب (الشرح، ص٣٦٥–٣٦٦).

[١٠٥] لا يصير الشيء معقولًا بالإضافة، بل ينبغي أن يكون في نفسه معقولًا ثم يكسب بالإضافة التخصيص (المحيط، ص٤٠٨).

[١٠٦] قال الحكماء وإمام الحرمين بقدرة يخلقها الله في العبد (المواقف، ص٣١٢). وقال إمام الحرمين وأبو الحسين والحكماء إنها واقعة بقدرة خلقها الله في العبد (المطالع، ص١٨٩).

[١٠٧] قال القاضي: على أن تعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية (المواقف، ص٣١٣). وقال كونها طاعة ومعصية بقدرة العبد (المطالع، ص١٨٩).

[١٠٨] الكسب هو ما حله مع القدرة عليه. وينقد القاضي الحد كالآتي: (أ) الفعل لا يحلُّ نفس الفاعل وإنما يحل بعضه. (ب) اللجوء إلى القدرة إثبات للضد. (ج) كيف تفسر الفعلية التي يتأخر العلم بها

(٢) «ما وقع بقدرةٍ محدِثه». لأن ما وقع بقدرةِ محدِثه قد يقع إمَّا اختيارًا وإمَّا كسبًا، ولا يعني وقوعه كسبًا بالضرورة. ولما كان الكسب مجهولًا فإنه لا بد وأن يقع اختيارًا. وهذا التعريف يثبت القدرة ولا ينفيها. فضلًا عن أنه يقتضي أن يكون للفاعل قدرة وتأثير. وما دام للإنسان قدرة وتأثير فإنه يكون صاحب فعله. وإن كان الكسب لنا ومتعلقًا بغيرنا فكذلك القدرة، وهذا يثبت القدرة ولا ينفيها.[١٠٩]

(٣) «ما وقع باختيار الفاعل». وهذا إثبات للفعل القصدي وللحرية لا نفيًا. واقتضى أن فعل الساهي لا يكون كسبًا ولا يدل على تدخل أية إرادة داخلية فيه لأنه فعل سقط عنه الاختيار وغاب منه القصد. ويكون الفعل المتولد الناتج عن الفعل الأوَّل فعلًا للإنسان؛ لأنه وقع باختياره وليس بتدخل قدرةٍ خارجية سببت وقوعه أو منعت من وقوعه. وهذا تعريف يوهم بأن الاختيار يتعلق بالفاعل في حين أن الكسب لا يتعلق بالفاعل. وكيف يتعلق بالفاعل ولا فاعل في الشاهد يدل على الكسب؟[١١٠]

(٤) «التفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية»، وهذا ليس تعريفًا بقدر ما هو وصف واقعة، أي إنه يشير إلى سلوك ولا يعطي معنًى عقليًّا. والسلوك الاختياري واقع، والاضطراري واقع. والسلوك الاضطراري له مسبباته وهي الموانع التي تمنع الفعل من أن يقع اختيارًا. والموانع إمَّا بدنية أو نفسية أو اجتماعية. والتفرقة بين الحركتين لا تثبت إلا في الاختيار، ولا تثبت في الكسب، ولا تثبت شيئًا في الكسب لأن كليهما بفعلٍ خارجي سواء في الفعل المباشر أو في الفعل المتولد؛ فالتفرقة لا تثبت شيئًا في الكسب بل لا تثبت إلا حدوث الأفعال بقدرة الإنسان.[١١١]

(٥) «وقوع هذه الحركات المختلفة المتباينة سواء أفعال الجوارح أم أفعال القلوب»، ولا يثبت هذا التعريف أكثر من حدوث الأفعال لا كسبها، وحدوث الأفعال واقع بالقصد

عن العلم بالفعلية. (د) تقرير صحة العلم بالقدرة دون العلم بكونه فاعلًا لما استقام إثبات القدرة. (هـ) التأثير يعني إثبات القدرة. (و) إذا كان الساهي مكتسبًا دون اختيار فالاختيار نفسه لا يقع باختيارٍ آخر (المحيط، ص٤٠٩–٤١٢).

[١٠٩] الكسب ما وقع بقدرة محدثة (الشرح، ص٣٦٧).

[١١٠] الكسب ما وقع باختيار الفاعل (الشرح، ص٣٦٨).

[١١١] الكسب هو التفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية وتعلق إحداها بنا دون الثانية؛ فالكسب عبارة عن هذه التفرقة (الأصول، ص٣٦٨).

والإرادة وتباينها تباين القصد والإرادة، وأجزاء الفعل لا تكتسب، فالفعل تحقيق للقصد، والقصد باعث على الفعل.[١١٢]

(٢-٢) حجج الكسب

ويعتمد الكسب على عدة حجج كلها خاطئة. وكلها تثبت أن الإنسان ليس صاحب أفعاله، وأن هناك قوةً أخرى مسيطرة عليها، فهي حجج تشكك في قدرات الإنسان على الفعل وتجعله مجرد مستقبل لقدرةٍ أخرى تتحكم في أفعال وهي صاحبتها. مهمة هذه الحجج إثبات عجز الإنسان وزحزحته عن مكانه وانتزاع مسئوليته منه؛ فهي حجج لتدمير الإنسان والقضاء على أفعاله مثل:

(١) الفعل اللاإرادي أو اللاقصدي.[١١٣] إن وقوع الأفعال بخلاف القصد ليس دليلًا على تدخل إرادةٍ خارجية، وأن الإنسان ليس هو الفاعل، فكثيرًا ما قصد الإنسان إلى فعل

---

[١١٢] الكسب هو وقوع هذه الحركات قيامًا مرةً وقعودًا أخرى، هذا من أفعال الجوارح ومن أفعال القلوب، فوقوع الاعتقاد علمًا مرة وجهلًا أخرى (الشرح، ص٣٦٩).

[١١٣] هذه هي حجة الأشعري: «إنَّا وجدنا الكفر قبيحًا فاسدًا باطلًا متناقضًا خلافًا لمن خالف، ووجدنا الإيمان حسنًا متعبًا مؤلمًا، ووجدنا الكافر يقصد ويجهل نفسه إلى أن يكون الكفر حسنًا حقًّا فيكون بخلاف قصده، ووجدنا الإيمان لو شاء المؤمن ألا يكون متعَبًا مؤلمًا ولا مريضًا لم يكن ذلك كائنًا حسب مشيئته وإرادته. وقد علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقته إلا من مُحدِث أحدثه عليها لأنه لو جاز أن يحدث على حقيقته لا من محدِث أحدثه على ما هو عليه لجاز أن يحدث الشيء فعلًا من محدِث أحدثه فعلًا، فلما لم يجز ذلك صح أنه لم يحدث على حقيقته إلا عن محدث أحدثه على ما هو عليه، وهو قاصد إلى ذلك؛ لأنه لو جاز حدوث فعل على الحقيقة لا عن قاصد لم يؤمن أن تكون الأفعال كلها كذلك، كما أنه لو جاز حدوث فعل لا من فاعل لم يؤمن أن تكون الأفعال كلها كذلك. وإذا كان هذا هكذا فقد وجب أن يكون الكفر محدَثًا أحدثه كفرًا باطلًا قبيحًا وهو قاصد إلى ذلك. وكذلك الإيمان مُحدَث أحدثه على حقيقته متعبًا مؤلمًا ممرضًا غير المؤمن الذي لو جهد أن يقع الإيمان خلاف ما وقع من إيلامه وإتعابه وإمراضه لم يكن إلى ذلك سبيل. وإذا لم يجز أن يكون المحدث للكفر على حقيقته الكافر ولا المحدث للإيمان حقيقته المؤمن فقد وجب أن يكون محدث ذلك هو الله … القاصد إلى ذلك لأنه لا يجوز أن يكون أحدث ذلك جسم من الأجسام لأن الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئًا» (اللمع، ص٧١-٧٢). الأفعال المحكمة الدالة على علم مخترعها وتصدر من العبد أفعال في غفلته وذهوله وهي الاتساق والانتظام وصفة الإتقان والإحكام، والعبد غير عالم بما يصدر منه؛ فيجب أن يكون الصادر منه وإلا على علم مخترع، وإنما يتقرر ذلك على مذهب أهل الحق الصائرين إلى أن مخترع الأفعال الرب

شيء وحدث فعلٌ آخر مخالف لقصده. وهذه هي طبيعة الفعل الحر وليس فعل الجبر أو الكسب. قد يرجع وقوع الفعل على خلاف القصد إلى عدم المعرفة بالفعل وغايته، فيقصد بالفعل إلى غايةٍ أخرى كمن يجهل أن الكفر قبيح وأن الإيمان حسن ويريد أن يسعد بالكفر وأن يمرض بالإيمان. والفعل غير المروي لا يدل على وقوع الفعل من فاعله، بل على وقوع فعل غير مقصود، سواء كان ذلك في الأفعال الداخلية أم الخارجية. وهل الإنسان لا يفعل إلا وهو في غفلة أو سهو أو عن غير قصد أو جهل وإن كان كل ذلك دليلًا على وجود فاعلٍ قاصدٍ عالم قادر مخترع لها، وكأن أفعال الإنسان لا تحدث إلا عن فوضى وعبثية، وأن ذلك يثبت وجود فاعل متقن ومنظم وحكيم لها، وكأن إثبات الله لا يتم إلا بتدمير الإنسان؟ ولما كانت الغاية هي البحث في الفعل الإنساني، فإن هذه الغاية يتم تدميرها منذ البداية باكتشاف عناصر في الفعل الإنساني لتثبت أن الإنسان ليس صاحب أفعاله، أي إن الغاية الحقيقية هي الغاية العكسية. ليست الغاية إثبات فعل الإنسان له، بل نزع فعل الإنسان منه. ثم تتحول هذه الأفعال الاستثنائية وتصبح هي القاعدة، وتصبح كل أفعال الإنسان أفعالًا لا قصدية، وتختفي الأفعال القصدية مع أنها هي الأساس والأفعال اللاقصدية هي الاستثناء؛ فالمتكلم واقف للإنسان بالمرصاد، متربص به كي يعصف بإرادته وقدرته وفعله الحر. وهذا الفاعل الآخر الذي يعزو إليه المتكلم أفعال الإنسان ليس إرادة خارجية إنسانية أخرى أو دوافع خوف أو مصلحة أو رغبة أو عقبة، بل يجعله المتكلم أقدر فاعل وأشمل إرادة وهي قدرة الله وإرادته، فينتقل من المتناهي في الصغر إلى المتناهي في الكبر، ويجعل الله داخلًا في كل شيء حتى لو قصد الإنسان أكل خيار فأكل كوز ذرة! أو إذا قصد الإنسان الذهاب إلى العمل فذهب إلى المتجر، وكأن المقاصد لا تتغير ولا تتشابك، وكأن الإنسان ليس مجموعة من المقاصد المتداخلة. وهل تثبت إرادة الله وقدرته من الأفعال اللاقصدية؟ وأيهما أكرم وأشرف، إثبات الله من الطبيعي أم من الشاذ؟ من القاعدة أم من الاستثناء؟ بتأكيد الإنسان أم بتدميره؟ وكيف يثبت الله من الفوضى والعبث والضعف والمرض ولا يثبت من الإحكام والحكمة والقوة والثبات؟ أليس ذلك في نهاية الأمر تبريرًا للشر وإثباتًا للفوضى

وهو عالم بحقائقها. ومن ذهب إلى أن العبد مخترع أفعاله، وهو غير عالم بها في الصورة التي وضعنا الدلالة عليها فقد أخرج الإتقان والإحكام عن كونه دالًّا على المتقن المخترع، وذلك نقض للدلالة العقلية. ثم لو ساغ وقوع ومحكم وفاعله غير عالم به ساغ أيضًا بطلان دلالة الفعل على القادر. وقد ينساق القول إلى بطلان دلالة الفعل على الفاعل (الإرشاد، ص١٩).

وتأكيدًا على الضعف والعجز والوهن بدلًا من إثبات ذلك كله نقصًا وعارضًا طارئًا؟ أليس ذلك أقرب إلى التشاؤم منه إلى التفاؤل؟ أليس ذلك سوداوية و«ماسوشية» تقوم على تعذيب النفس وكأن إثبات الكمال لا يتم إلا بعد الإقرار بالنقص، وأن إثبات البراءة لا يتم إلا بعد الاتهام بالخطيئة كما هو الحال في عقائد النصرانية؟

والحقيقة أن الفعل المروي دليل على حرية الإنسان لا على خلق غيره. لما كان الإنسان حرًّا فإن حريته تتعدى حدود تخطيطه وقصده، ولكن يظل الفعل غير المروي في نطاق الحرية.[١١٤] وما الحكمة من تدمير القصد؟ وهل تنتهي كل الأفعال القصدية إلى هراء وعبث؟ وهل كان كل تخطيط إنساني مسبق مصيره إلى الفشل؟ فإذا ما تم فعل قصدي يظل الإصرار قائمًا في نظرية الكسب من أن الإنسان ليس صاحبه وكأن الإنسان مهما فعل فعلًا قصديًّا أو غير قصدي ومهما أوتي من جهد وبذَل من مجهود فإنه لن يكون صاحب فعله في نهاية الأمر؛ يقف له المتكلم الأشعري بالمرصاد لينتزعه منه ويسلبه إياه ويعطيه لغيره. ويكون السؤال لحساب من يعمل المتكلم، لحساب الإنسان أم لحساب غيره؟ وماذا سيكسب نظير هذا السلب؟ أسلطةً دينية ومنصبًا وزاريًّا وترؤسًا على رقاب العباد ينتهي بالثورة العارمة من الجماهير عليه وعلى أصحابه ورؤسائه وعلى السلطة بأكملها تأكيدًا لحرية الإنسان وحرية الشعب، ورفعًا للوصاية، وتحررًا من كل صنوف القهر والتبعية؟ ومع ذلك فالفعل الواقع بخلاف القصد ليس هو الفعل الأمثل كالفعل المروي المقصود. ولكن تعتبر نظرية الكسب أن الفعل غير الفعل غير المروي فعلٌ حقيقي لأنه مخلوق من

[١١٤] فإن احتجوا فقالوا: وجدنا أفعالنا واقعة حسب قصدنا، فوجب أن يكون خلقًا لنا وفعلًا لنا وبيان ذلك أن الواحد مِنَّا إذا أراد أن يقوم قام وإذا أراد أن يقعد قعد، وإذا أراد أن يتحرك تحرك وإذا أراد أن يسكن سكن وغير ذلك. فإذا حصلت أفعاله على حساب قصده ومقتضى إرادته دل على أن أفعاله خلق له. فالجواب من وجهين: (أ) نرى من يريد شيئًا ويقصده ولا يحصل ما يريد ولا ما يقصده فإنه ربما أراد أن ينطق بصواب فيخطئ، وربما أراد أكلًا لقوةٍ وصحةٍ فيضعف ويمرض، وربما ابتاع سلفة ليربح فيخسر، وربما أراد القيام فيعرض ما يمنعه إلى غير ذلك، فبطل ما ذكرتموه، وصح أن فعله خلق لغيره يجري على حسب مشيئة الخالق. وإنما يظهر كسب لذلك الفعل بعد تقدُّم المشيئة والخلق من الخالق. (ب) وقوع الكسب من الخلق على حسب القصد منهم لا يدل على أنه خلق لهم واختراع ... وكذلك فيما يحصل من الواحد مِنَّا إذا أراد حصوله على حسب قصده لا يدل على أنه هو خلقه، بل الخالق له هو الله (الإنصاف، ص١٥٣–١٥٤). فرب فعل يقع على حسب القصد وربما لا يقع على حسبه (الإرشاد، ص٢٠١).

المؤلَّه المشخَّص. الكسب هنا هدم للعلم والعقل وللدليل وللنظر، وكأن وقوع الفعل من الإنسان حسب العلم ليس ضرورةً عقلية بل مجرد عادة، في حين أن وقوعه من المؤله المشخص بداهة لا تحتاج إلى دليل.[١١٥]

وهناك فرق بين أفعال الشعور وأفعال الجوارح، بين أفعال الأعضاء وأفعال الوجود. كلٌّ منها يقع طبقًا للقصد أو على خلاف القصد؛ فكثيرًا ما رمى الإنسان إلى تذكُّر شيء فيتذكر شيئًا آخر أو إلى تخيل شيء فيتخيل شيئًا آخر. وكثيرًا أيضًا ما أراد الإنسان أن يصيب أحدًا فيصيب شخصًا آخر، أو أن يفعل شيئًا حسنًا فيُحدِث شيئًا قبيحًا. وكثيرًا ما قصد الإنسان أن يسير يمنة فيسير يسرة على غير وعي منه. بل إن كثيرًا من أفعال الأعضاء أفعالٌ شرطية وخالصة أو ردود فعل عكسية. وكثيرًا ما كانت أفعال الوجود التي تعبر عن المصير قائمة على تعصُّب وليست على القصد المطلوب. ولا يحتاج الإنسان إلى إثبات فاعلٍ آخر غيره بجدلٍ طويلٍ قائم على أن لكل فعل محدثًا بطريقة الرجوع إلى الوراء. كما لا تحتاج الدواعي إلى إثبات دواعيَ أخرى سببتها وأنشأتها حتى تصل إلى دواعيَ بدون دواعيَ. هذا التفكير عن طريق الرجوع إلى الوراء والانتهاء إلى نقطة بداية لا بداية لها هو في الحقيقة عاطفة تأليه وليس فكرًا عمليًّا؛ لأن الدواعي تنتهي في الجماعة؛ فهي مصدر بواعث الإنسان على الفعل. وفي النهاية ما المطلوب إثباته؟ الجبر أم حرية الإنسان؟ إن كل هذه التجارب الموصوفة لا تعني بالضرورة وجود أية إرادةٍ خارجية، بل تعني أن الإنسان نسيج وحده، وأنه هو حريته التي يظهر فيها القصد وغير القصد، الوعي وغير الوعي. فالإنسان حر أيضًا في حريته، وهو إمكانية فعل تتحقق بتحقق الدعوة، وفي هذا التحقق تأكيد لحريته وتحرُّره من بقايا القهر الاجتماعي.

والتفرقة في نظرية الكسب بين الفعل الإرادي والفعل اللاإرادي مثل التفرقة بين الكسب والاضطرار أو بين الفعل المروي وغير المروي مع التركيز هذه المرة على دور الإرادة وليس القصد. فالفعل الإرادي هو الفعل الذي تتدخل فيه قدرة الإنسان بالإتيان أو بالمنع، بالزيادة أو بالنقصان، في حين أن الفعل اللاإرادي هو الفعل الشرطي الذي يحدث نتيجة

[١١٥] لا يجب عندنا في حكم الفعل كون المكتسب عالمًا بما يكتسبه، ثم يجوز أن يصدر منه القليل؛ إذ لو وجب ذلك في الكثير من الأفعال لوجب في القليل منها ... هذا ما نجيزه في حكم العقل. وإنما يمنع وقوعه لاطراد العادات، ولو انخرقت لما امتنع في جائزات العقول ... الحكم دليل على كونه فاعلًا عالمًا به من غير احتياج إلى نظر في كونه دليلًا (الإرشاد، ص١٩١–١٩٢).

لبناء العضو. فإذا كان الفعل الإرادي يثبت للإنسان القدرة، فإن الفعل اللاإرادي لا يثبت للإنسان الضعف أو تدخل أية قدرة خارجية تحيل الضعف إلى قوة أو تحدث الفعل؛ لأنه فعلٌ عكسيٌّ خالص مرهون ببناء العضو.[١١٦] ولماذا الالْتجاء إلى فاعلٍ آخر يفعل أفعال الإنسان مطابقة لقصوده ودواعيه؟ لماذا لا يكون الإنسان نفسه صاحب أفعاله والقائم بها مطابقةً لمقاصده ودواعيه؟ إن التفسير بالإنسان كافٍ، واللجوء إلى علةٍ أخرى بعيدة فائض عن الحاجة. بل إن هذا اللجوء ذاته نقص في تصوُّر المؤلَّه المشخَّص الذي إن أراد أن يخلق فعلًا فإنه ما زال يحتاج إلى خلق دواعي وقصود للتمويه على الإنسان بأنه الفاعل أو يهدم الدواعي والقصود للتشفي من الإنسان والركوب عليه. إن الفعل القصدي أثمن ما لدى الإنسان من فعل، فهو الفاعل المتأمل، فكيف حتى هذا الفعل يكون حادثًا بفاعلٍ آخر؟ وكيف تثبت التفرقة إذن بين الفعل المروي والفعل غير المروي ما دام كلاهما من خلق فاعلٍ آخر؟[١١٧] ولماذا تكون الأفعال والدواعي من خلقٍ خارجي؟ الأفعال تتحقق بالإرادة

---

[١١٦] العبد قادر على أفعال العباد أو الإنسان يجد من نفسه تفرقةً ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الاختيار والإرادة. والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة، بحيث إن القدرة تكون متوقَّعة على اختيار القادر (الملل، ج١، ص١٤٤–١٤٥). العبد له كسب وليس مجبورًا بل مكتسب لأفعاله من طاعة أو معصية. ويدل على صحة هذا أيضًا أن العاقل مِنَّا من يفرق بين تحرك يده جبرًا وسائر بدنه عند وقوع الحمى به أو الارتعاش وبين أن يحرك عضوًّا من أعضائه قاصدًا إلى ذلك باختياره، فأفعال العباد كسب لهم وهي خلق الله. فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق. وكما لا يُقال لله إنه مكتسب كذلك لا يُقال للعبد إنه خالق (الإنصاف، ص٤٥–٤٦). فهذه الأفعال: الشبع عند الأكل، والري عند الشرب … إلخ. مع وقوعها حسب المقصود ليست أفعالًا للدواعي والقصود (الإرشاد، ص٢٠١).

[١١٧] فإن قيل: هل يجوز أن يكون فاعل يفعل فيكم هذه الأفعال مطابقة لقصودكم؟ قيل: يصح إضافته إلى اللغة بالطريقة التي يصحُّ بها إضافته إلينا ومقدور واحد لا يتعلق بقادرين (المحيط، ص٣٤٢). الطريقة في كون أحدنا فاعلًا هي كالطريقة في كونه تعالى فاعلًا لقدرته على الضدين كقدرتنا، فيحدث الفعل مع جواز ألا يحدث. وعند القوم يحدث مِنَّا مع الوجوب لقولهم بالقدرة الموجبة واستحالة قدرتنا على الضدين. فكيف يجيزون أن نعتقد فيما يقع مِنَّا مع أنه واجب عندهم حادث من جهة الله مع أنه يحدث مع جواز ألا يحدث (المحيط، ص٣٤٢). فإن قيل: فهل تصفونه بالقدرة على أن يُحدِث فينا أفعالًا مطابقةً للدواعي والقصود؟ فإن كان له فهل يمكن الفصل بين الفعلَين؟ وإن أمكن كان الله فاعلًا أحد الفعلَين؟ قيل: نثبت الفعل لا محالة بين ذلك وبين ما نختار إحداثه لأنه تعالى إن كان هو الذي يحدثه فينا لم يحصل لنا العلم باستمرار هذا الفعل عند الدواعي والقصود واستمرار انتفائه عند الكراهة

وتثبت من موقف الإنسان من الجماعة. وإن خلق الدواعي من الله في الإنسان يجعل الفعل ضروريًّا ولا محالة واقع.[١١٨]

إن إثبات فاعلٍ خارجي يبطل إثبات الصانع القائم على الشاهد، وهو أن لكل فعل فاعلًا، فكيف لا يكون الإنسان فاعلًا لفعله وهو الشاهد؟ وكيف يمكن إثبات الغائب على شاهدٍ غير حاصل؟[١١٩] وهل المقصود من الكسب إثبات وجود الله أم حرية الإنسان؟ هل الإنسان مجرد سلم يستخدم لإثبات غيره ثم يرفض هذا السلم بعد ذلك؟ هل هو مجرد آلة للاستخدام؟ هل الإنسان وسيلة أم غاية؟

ولا يدل نقص العلم بالفعل على أن الفعل حين يحدث قد حدث من فاعلٍ آخر غير الإنسان؛ فكثيرًا ما يبدأ الفعل بمعرفةٍ أولية تكتمل إبان الفعل وأثناء حدوثه. ولا تتأتى المعرفة التفصيلية إلا أثناء تحقيق الفعل. فلا يوجد نظر مسبق على الفعل إلا الأساس العام له. ولكن ضبط النظر لا يحدث إلا أثناء عملية التحقيق ذاتها. وقد استعمل الجبر من قبلُ

والصارف. القديم لا يحتاج إلى إيجاد الفعل فينا إلى خلق دواعٍ ولا في أن يخلق إلى إيجاد صوارف؛ فكنا نجيز ألا يوجد الفعل في بعض الأحوال مع دواعي الصحة والسلامة وأن يوجد مع الصارف والكراهة وأن يجري ذلك مجرى المرض والصحة (المحيط، ص٣٤٣–٣٤٤).

[١١٨] فإن قيل: هل جاز أن تقع هذه الأفعال مطابقة للدواعي وإن كان الله يحدثها بأن يكون قد خلق فينا الفعل وخلق الدواعي والقصود، فكان وجوده بحسبها على هذا السبيل لا بحدوثه من جهتنا، ونجعل طريق ذلك طريق الأفعال التي فعلها الله بالعادة؟ قيل: العلم بوجوب استمرار هذا الفعل مطابقًا لدواعينا في النفس والإثبات حاصل على حد يفصل بينه وبين ما يقع من قبل غيرنا مطابقًا لدواعينا. فلو كان الله هو الذي يُحدث في سائر الفاعلين مِنَّا القصد والدواعي ويحدث الأفعال مطابقةً لهما لما ثبت هذا الفعل، ولما ثبت أيضًا العلم بوجوب انتفائه عند الكراهة والصارف، فعرفنا أن هذا الفعل إنما يثبت لأن أحد الفاعلين وقع والمؤثر فيه أحوالنا وليس كذلك الآخر. ولا يبعد عندكم أن يخلق الباري في العبد أكوانًا ضرورية ويخلق فيه الدواعي ضرورية إليها على الاطراد، ولو كان الأمر كذلك لكانت الأكوان واقعة على حسب الدواعي (الإرشاد، ص٢٠٢). من اعتقد أنه لا خالق إلا الله فلا تدعوه داعية إلى الخلق، ولا يصح مع هذا الاعتقاد منه القصد إلى الإحداث، وأفعال معظم الخليقة غير واقعة على حسب القصد فإن المقصود الواقع بالعبد عند الخصوم الحدث (الإرشاد، ص٢٠٢).

[١١٩] الطريق الذي نعرف به أن القديم يحدث فعلًا من الأفعال هو ما ذكرناه. فإن أفسدناه في الشاهد لم يصح إثبات الصانع وإضافة الأفعال لله. لا بد أن يثبت أحدنا محدثًا لتصرفه ليصحَّ تعليق حدوث الأجسام بالله (المحيط، ص٣٤١). لو قدرناه فاعلًا فينا هذه الأفعال ما كان طريقنا إلى العلم بكونه محدثًا لها (المحيط، ص٣٤٤).

هذه الحجة لنفي قدرة الإنسان، في حين أنها دليل على إثبات القدرة التي تكشف عن النظر وهي تحقق الفعل.[١٢٠] وهذا العلم ليس علمًا آليًّا أو طبيعيًّا بالتكوين المادي للأشياء، بل هو العلم الإنساني المتعلق بالسلوك. ليس الفعل هو التحريك العضلي أو حساب الحركات وما يتخللها من سكنات؛ فهذه مجرد افتراضٍ عقلي ليس لها وجودٌ واقعي. الفعل هو الفعل الحي ومكوناته من بواعث ودوافع وموانع وعقبات، الفعل في موقف. وهناك فرق بين العلم الإنساني المحدَّد والعلم الشامل؛ فالعلم الإنساني بطبيعته ناقص لأنه تابع للتجارب وللمعرفة ولوسائلها، في حين لو افترضنا علمًا شاملًا موجودًا في مصدرٍ معين أو كصفة للمؤلَّه المشخَّص فإنه يكون غير العلم الإنساني. ولا يعني عدم اكتمال العلم الإنساني أنه غير علم أو أنه ناقص أو أنه جهل. وكثيرًا ما يحدث الفعل دون علمٍ كامل بالتفاصيل؛ حيث تترك التفاصيل لسرعة البديهة أو للمواقف الفجائية أو للقدرة على التكيف ساعة الفعل. بل إن طبيعة العلم الإنساني أنه علمٌ شامل، والعلم الشامل هو علم بالكليات. ولو كان الإنسان قادرًا على العلم بالتفاصيل لكان قادرًا على خلق كل شيء. أمَّا أفعال النائم والساهي فهي ليست أفعالًا مثالية، الفعل المثالي هو الفعل المروي المقصود؛ ومِنْ ثَمَّ كانت أفعال النائم والساهي لا تدل على نقص في العلم بتفاصيل الفعل لأنها أساسًا ليست أفعالًا. والعجيب أن تقوم بعض الحركات الإصلاحية على إثبات هذا الفعل غير المروي الذي يحدث على غير قصد الإنسان وكأن الإصلاح يحدث عفويًّا بدون قصد الإنسان، وكأن التغيير ما هو إلا من قبيل المصادفة.[١٢١] وما الحكمة في وضع المتكلم الأشعري الإنسان والله عدوَّين

[١٢٠] وفيه أيضًا دليل على أن الخالق للشيء يجب أن يكون عالمًا به وبتفاصيله. وعلمنا أن العباد لا يعلمون تفصيل عدد حركاتهم الكسبية في عضوٍ واحد في زمان متناهٍ (أصول، ص١٣٦). لو كان الواحد مِنَّا محدثًا لتصرفاته لوجب أن يكون عالمًا بتفاصيل ما أحدثه كالقديم؛ فإنه لما كان مُحدِثًا لأفعاله قادرًا عليها كان عالمًا بتفاصيلها (الشرح، ص٣٧٨؛ الحجة نفسها في المحصل، ص١٤١؛ المواقف، ص٣١).

[١٢١] كما يشهد بذلك في نفسه يشهده أيضًا في بني قومه كافة من كانوا مثله في سلامة العقل والحواس، ومع ذلك فقد يريد إرضاء خليل فيغضبه، وقد يطلب كسب رزق فيفوته، وربما سعى إلى منجاة فسقط في مهلكة؛ فيعود باللائمة على نفسه إن كان لم يُحكِم النظر في تقدير قوله، ويتخذ من خيبته أول أمره مرشدًا له في الآخر فيعاود العمل عن طريقٍ أقوم وبوسائلَ أحكم، ويتقد غيظه على من حال بينه وبين ما يشتهي إن كان سبب الإخفاق في السعي منازعة منافس له في مطلب لوجدانه من نفسه أنه الفاعل في حرمانه، فينبري لمناضلته، وتارةً يتجه إلى أمرٍ أسمى من ذلك إن لم يكن لتقصيره أو لمنافسة غيره فيما لقي من مصير عمله، كأن هبَّ ريح فأغرق بضاعته، أو نزلت صاعقة فأغرقت ماشيته، أو علق

يتربص كلٌّ منهما بالآخر؟ أيعطي لطرف ما يسلبه عن الطرف الآخر؟ أليس الأولى أن يكونا متكاملَين متعاونَين متآزرَين، والإنسان خليفة الله في الأرض، والله أحنُّ عليه من حنين الأم على فلذة كبدها؟ ولماذا تحقير الإنسان وتدميره وإعدامه، ونحن بشر، ونحن أولى بالاحترام وبالدفاع؟ ولماذا نكون خصماء لله، إمَّا نحن وإمَّا هو؟ إن إثبات قوةٍ أعظم وسلطان لا يُقهر أعلى من الإنسان وأقدر منه؛ يفسح المجال لقوى الطاغوت للتدخل في إرادة الإنسان وإلغاء حريته ما دام الإنسان كما يُقال ليس حرًّا مطلقًا، وما دام الإنسان مجرد قزمٍ صغير في هذا العالم. يدخل كل طاغية من هذا الباب، ويقع كل قهر بهذه الحجة، وتسود الكآبة على البشر، ويتحولون إلى آلات للتنفيذ تسمع وتطيع، ويتأصل القهر فيهم، ويعيشون في العبودية إلى الأبد.

(٢) المضطر والمكتسب. يقوم الكسب على افتراض تماثل بين الاضطرار والاكتساب، فكما أن المضطر مخلوق فكذلك المكتسب. وهو تماثل مُفترَض ليس له ما يؤيده. بل إن الاختلاف بينهما أكثر وضوحًا من التماثل.[١٢٢] وافتراض التشابه بين الاضطرار والاكتساب

أمله بمعين فمات، أو بذي منصب فعُزل. يتجه من ذلك إلى أن في الكون قوةً أسمى من أن تحيط بها قدرته، وأن وراء تدبيره سلطانًا لا تصل إليه سلطته. فإن كان قد هداه البرهان في تقويم الدليل إلى أن حوادث الكون بأسره مستندة إلى واجب وجود واحد يعرفه على مقتضى علمه وإرادته خشع وخضع وردَّ الأمر إليه فيما لقي، ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقي. فالمؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكون الكائنات أسمى من قوى الممكنات، يشهد بالبداهة أنه في أعماله الاختيارية عقلية كانت أو جسمانية قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله. وقد عرف القوم شكر الله على نعمه فقالوا: هو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خُلق لأجله. على هذا قامت الشرائع، وبه استقامت التكاليف، ومن أنكر شيئًا منه فقد أنكر مكان الإيمان من نفسه وهو عقله الذي شرَّفه الله بالخطاب في أوامره ونواهيه (الرسالة، ص٥٩–٦٠).

[١٢٢] الدليل على خلق الله حركة الاضطرار قائم في خلق حركة الاكتساب، وذلك أن حركة الاضطرار إن كان الذي يدل على أن خلقها حدوثها، فكذلك القصة في حركة الاكتساب وإن كان الذي يدل على خلقها حاجتها إلى مكان وزمان، فكذلك قصة حركة الاكتساب. فلما كان كل دليل يُستدلُّ به على أن حركة الاضطرار مخلوقة لله يجب به القضاء على أن حركة الاكتساب مخلوقة لله؛ وجب خلق حركة الاكتساب بمثل ما وجب به خلق حركة الاضطرار (اللمع، ص٧٤–٧٥). ههنا حركة اختيارية واضطرارية. فلو كانت إحداهما متعلقة بنا من طريق الحدوث لوجب مثله في الأخرى؛ لأن الحدوث ثابت فيهما. وقد عرف خلافه، فليس إلا أنها متعلقة بنا عن طريق الكسب … إن الحدوث في الذوات متماثل، فلو تعلق حدوث الحركة بنا، والحدوث ثابت في الجوهر واللون، لوجب تعلقهما بنا والمعلوم خلافه (الشرح، ص٣٣٧–٣٣٨). الحركة الضرورية

يجعل جميع الأفعال اضطرارية أو جميعها اكتسابية. التشابه توحيد يلغي التفرقة والتمييز. ولما كان الاضطرار هو المشبه به والاكتساب هو المشبه، كان إلغاء الفرق في صالح الاضطرار، وأصبح كلاهما من المؤلَّه المشخص على مذهب الكسب. كما أن افتراض التشابه بين الاضطرار والاكتساب يلغي التفرقة بينهما من أن الاضطرار فعل للعضو والاكتساب فعل للإرادة. لا يستطيع الإنسان تغيير أفعال الاضطرار لأنها واقعة ببناء العضو، ولا يستطيع أحد أن يغير من بناء العضو. ويظل اكتساب فعل للعضو فعلًا عضويًّا عن طريق المران. في حين أن أفعال الكسب أفعالٌ إرادية تقوم على بذل الجهد وممارسة الحرية. قد تتحول بعد ذلك إلى أفعالٍ عادية. ولكن العاديات هنا يكون مرجعها إلى حريةٍ أولية نشأت عليها. ويجوز أن يحدث التماثل بين الذوات دون الصفات لأن التماثل في الصفات يلغي التمييز بين الأشياء. فلا فرق بين إنسان وآخر من حيث هو ذات. ولكنْ هناك فرق بين إنسان وآخر من حيث هو سلوك. والحقيقة أن الأفعال تحدث بالنسبة لتصورنا ودواعينا وأحوالنا، ولا يمكن تسميتها بأنها مخلوقة أو مضطرة لأنها تعبير عن هذه المقاصد والدواعي والأحوال. والاضطرار في الحركات الاضطرارية قائم على إثبات محدث في الشاهد، أمَّا الاضطرار في الحركات الاختيارية فقائم على إثبات محدث في الغائب. وهذا لا يجوز لأنه إثبات بلا برهان. والاشتراك في الحدوث لا يقتضي الاشتراك في الحاجة إلى محدِث معين بل إلى محدِث ما غير معين بالدلالة، والدلالة على أن الإنسان هو المحدِث لا غيره.

ولماذا يكون الاضطرار من الخارج؟ قد يكون الاضطرار من بناء العضو ذاته كما هو في حالة العجز أو القيد. قد يكون في حالة لا تسمح بالفعل من ضغطٍ سياسي أو حياءٍ اجتماعي. وفي كل الحالات، الاضطرار فعل للإنسان. بل إن السيطرة على الإرادة هي في نفسها إرادة، وعدم الفعل هو نوع من الفعل. قد يكون الاضطرار طبيعيًّا كحركات الأفلاك. ولكن هذا الاضطرار أيضًا داخلي لأنه ناشئ عن قوانين الطبيعة التي يدركها العقل من الأشياء. أمَّا الحركات الضرورية للموجودات غير الطبيعية فلا نعلم عنها شيئًا بل هي مجرد افتراضات ناتجة عن عواطف التأليه وتشخيصها في موجودٍ أسمى أو في موجوداتٍ أخرى خاضعة له.[١٢٣] صحيح أن أفعال الساهي والنائم أفعالٌ اضطرارية لا إرادية، ولكن

من الله عكس الحركة الاختيارية التي هي من فعله أو من فعلنا دلالة على الله (المحيط، ص٤١٤–٤١٥).

[١٢٣] يعطي الأشعري مثال الملائكة كموجودات ذات أفعال اضطرارية.

وقوعها لا يتم بتدخل إرادةٍ خارجية، بل بفعل الشعور عن أفعال اللاشعور، وإن كانت تتم فيه لأنها لا تتم بالإرادة الواعية. ولا يعني الساهي والنائم أنهما غير قادرَين على الإطلاق، بل هما قادران ولكن في لحظةٍ معينة؛ لحظة غياب الشعور، لا تؤثر في قدرتهما. ولا يعني عدم تأثير القدرة في لحظةٍ معينة إبطال القدرة في كل لحظة. إن الدواعي المقصودة لا تكون مؤثرة بطبيعتها لأن صحة المؤثر في وجود القدرة.[١٢٤] ولا خوف من أن يكون العالم فاعلًا ومن أن تكون علة الفاعلية في العالم وليست خارج العالم. فالعلة المباشرة مثل الإرادة الإنسانية علة في العالم.[١٢٥] إن افتراض إرادة وقدرة وعلة خارج العالم لهو وقوع في السر والغموض واللامباشرة إيهامًا للعوام بالعظمة والتجلي وإيقاع لها في الصغر والدونية. ولماذا الاكتساب إذن؟ أليس القادر على البعض قادرًا عليها كلها؟ ولماذا الاختيار إذن؟ وهل الفاعل اضطرارًا يكون فاعلًا اضطرارًا على الإطلاق؟

(٣) اكتساب المهارات. لا يعني اكتساب المهارات بالتعلم تدخل إرادةٍ خارجية في فعل الإنسان تجعله قادرًا على الإتيان بالفعل بدليل يدل على أن الإنسان بالممارسة والتعليم يستطيع أن يكسب فعلًا عندما يتحول الفعل الأوَّل إلى طبيعةٍ ثانية. يقتضي التعليم الاستعداد النفسي والبدني، ولكنه استعدادٌ موجود بالفعل وليس مقذوفًا به من الخارج. فإذا لم يحدث التعليم واكتساب المهارة فإن ذلك لا يعني نفي القدرة. القدرة موجودة ولكن التعلم هو الغائب، ويمكن حدوث التعلم بالممارسة.[١٢٦]

---

[١٢٤] فإن قيل: ماذا عن الساهي والنائم؟ قيل: حد الفاعل من يقع فعله بحسب دواعيه وقصوده فحيث يوجد يجب أن يدل ... نعرف فعل الساهي أنه فعله بتقدير الدواعي فيفارق فعل الغير ... الساهي قادر (المحيط، ص٣٤٤–٣٤٦). فإن قيل: إذن الدواعي المقصودة مؤثرة أي قادرة، قيل: ليس يجب إذا كان المؤثر قادرًا أن يكون دليلًا ... صحة المؤثر في وجود القدرة. الدواعي تكشف كون الإنسان قادرًا على الجملة (المحيط، ص٣٤٤–٣٤٦).

[١٢٥] فإن قيل: هل العالم فاعل؟ قيل: لا نعرف القدرة وكون القادر قادرًا بها إلا بعد العلم يكون العبد محدثًا لتصرفاته (المحيط، ص٣٤٤–٣٤٦).

[١٢٦] فإن قالوا: إذا كان في عدم الإحسان للحياكة عدم الحياكة، فلماذا لا يكون في وجود الإحسان لها وجودها؟ قيل لهم: إن الحياكة تقوم لعدم قدرتها لا لعدم إحسانها. ولو عُدمت الحياكة لعُدم الإحسان لها ولوجدت بوجود الإحسان لها. فلما لم يكن كذلك وكان الإحسان لها يجامعه العجز؛ عُلم أنها إنما تعدم لعدم القدرة عليها. ولو أجرى الله العادة أن يخلق القدرة عليها مع عدم الإحسان لها لوقعت الحياكة لا محال. فإن قالوا: فإن كان في عدم التخلية والإطلاق عدم الفعل ففي وجودهما وجود الفعل، قيل

ولا يعني وجود شروط للفعل كي يتحقق كالجارحة والحياة أن الفعل متوقِّف على شرط وأن هذا الشرط يتحقق بتدخل إرادةٍ خارجية، أو أن الفعل يتحقق بتجاوز الإرادة الخارجية للشرط، وتحقيقها للفعل دون توسطها بالشرط. فهذا إنكار للفعل وللعلية ومنافٍ للعقل وللمشاهدة. العين شرط فعل الإدراك، ولا إدراك دون عين. الحركة بفعل القدمَين ولا حركة دون متحرك. العلم فعل الشعور ولا علم دونه. ليس الشرط هو الجارحة فحسب، بل هو الجارحة والباعث النفسي والقدرة البدنية وطواعية الواقع للفعل. لا يعني عدم تحقق الفعل أن القدرة حادثة وأنها غير مؤثرة، بل يعني وجود موانعَ موضوعيةٍ بدنية، نفسية أو اجتماعية.[١٢٧]

ولماذا يجب أن يكون الفاعل مخالفًا لفعله؟ الأقرب إلى العقل والبداهة والحس أن يكون الفاعل من جنس فعله. يصدر الفعل الإنساني عن إنسان، والحيواني عن حيوان، والجماد عن جماد. أمَّا إثبات الاختلاف بين الفاعل وفعله فهو تفكيرٌ دينيٌّ إلهيٌّ مقلوب، الغرض منه إثبات الاختلاف بين الفاعل والفعل من أجل العثور على المؤلَّه المشخص في العالم وإعطاء كل القوة والقدرة له. فهي وسيلة للحصول على الضائع أو إعطاء مضمون لصورة أو البحث عن وجود لانفعال. وبالحديث يقع التماثل والاختلاف. ولا يجب بالضرورة إذا كان الفعل محدثًا أن يكون صادرًا عن قديم. فقد يرجع الاختلاف إلى صفةٍ راجعة إلى الذات.[١٢٨]

لهم: كذلك تقولون. فإن قالوا: فإذا كان في عدم احتمال البنية للفعل عدم الفعل، فلم لا يكون في وجود احتمال البنية للشيء وجوده؟ قيل لهم: كذلك نقول لأن البنية لا تحتمل إلا ما يقوم بها (اللمع، ص٩٨).

[١٢٧] فإن قالوا: أليس في عدم الجارحة عدم الفعل؟ قيل: في عدم الجارحة عدم القدرة، وفي عدم القدرة عدم الاكتساب؛ لأنها إذا عُدمت القدرة فلانعدامها (لما استحال) الكسب إذا عدمت الجارحة لا فليس بسبب انعدامها. ولو عدمت الجارحة ووجدت القدرة لكان الاكتساب واقعًا. ولو كان إنما استحال الاكتساب لعدم الجارحة لكانت إذا وُجدت وُجد الكسب. فلما كانت توجد ويقارنها العجز وتعدم القدرة فلا يكون كسب علم. إن الاكتساب إنما يقع لعدم الاستطاعة لا لعدم الجارحة. فإن قالوا: أفليس في عدم الحياة عدم الكسب؟ قيل: نعم لأن الحياة إذا عدمت عدمت القدرة، فلعدم القدرة استحال الكسب لا لعدم الحياة. ألا ترون أن الحياة تكون موجودة ثم عجز فلا يكون الإنسان مكتسبًا. فعلم أن الكسب لم يعدم لعدمها ولا يوجد لوجودها. والجواب في الحياة كالجواب في الجارحة (اللمع، ص٩٧).

[١٢٨] من حق الفاعل أن يكون مخالفًا لفعله. فلو كان العبد مع أنه مُحدِث يصح منه الإحداث للزم أن يكون الفعل مجانسًا لفعله، فيجب أن يكون الحدوث حاصلًا من جهة القديم لتثبت المخالفة بين الفعل والفاعل (المحيط، ص٤١٢).

(٤) الترجيح. وكما لم يُثبِت الترجيحُ الجبرَ فإنه لا يُثبِت الكسب. فالفعل الضروري لا يمكن تركه لأنه تعبير عن طبيعة وليس فعلًا تجاريًّا. العالم بدون فعل عالم خاوٍ متقلص. الفعل ضروري للعالم ولا يتأتى الترك بأي حال. ومن لا حاجة إلى مرجح يجعل الفعل واقعًا لا متروكًا. يعبر الفعل عن طبيعة الإنسان ورسالته، والإنسان هو طبيعته ورسالته؛ ومِنْ ثَمَّ كان الإنسان هو الفعل. يترك الإنسان فعلًا لا يعبر عن طبيعته. وفي هذه الحالة يكون الترك ممكنًا، ولكن أيضًا يكون معبرًا عن الفعل الحر وهو فعل الترك.[١٢٩] فعل الإنسان من خلق الإنسان ومتحقق بقدرته ورويته وقصده لأنه لو كان من فعل الآخر لكان

---

[١٢٩] لو كان موجدًا لفعله، فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه. ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح، وذلك المرجح لا يكون منه وإلا لزم التسلسل، ويكون الفعل عنده واجبًا وإلا لم يكن الوجود تمامًا المرجح فيكون اضطراريًّا. وأورد عليه أن هذا ينفي كون الله مختارًا لإمكان إقامة الدلالة بعينها فيه. وأجيب بالفرق بأن إرادة العبد محدثة، فافتقرت إلى إرادة يخلقها الله فيه منعًا للتسلسل. وإرادة الله قديمة فلا تفتقر إلى إرادةٍ أخرى (المواقف، ص٣١٢–٣١٣). العبد في حال الفعل، إمَّا أن يمكنه الترك أو لا يمكنه. فإن لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة. وإن أمكنه فإمَّا أن لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح وهو باطل لأنه تجويز لأحد طرفَي الممكن على الآخر لا لمرجح أو يفتقر ذلك المرجح إن كان من فعله عاد التقسيم وإلا يتسلسل، بل ينتهي لا محالة إلى مرجِّح لا يكون من فعله، ثم عند حصول ذلك المرجح أمكن ألا يحصل ذلك الفعل. فلنفرض ذلك، وحينئذٍ يحصل الفعل تارة ولا يحصل تارةً أخرى مع أن نسبة ذلك المرجح إلى الوقتَين على السواء. فاختصاص أحد الوقتين بالحصول والوقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحًا لأحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال. وإن امتنع ألا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلية لأنه متى حصل المرجح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع، فلم يكن العبد مستقلًّا بالاختيار (المحصل، ص١٤١). إذا أراد العبد تسكين الجسم أو أراد الله تحريكه، فإمَّا أن لا يقعا معًا وهو محال لأن المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر. فلو امتنعا معًا لوقعا معًا وهو محال. أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل لأن القدرتَين متساويتان في الاستقلال بالتأثر في المقدور الواحد والشيء الواحد وحده حقيقةً لا يقبل التفاوت. فإذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية إنما التفاوت في أمور أُخر خارجة على هذا المعنى. وإن كان ذلك كذلك امتنع الترجيح (المحصل، ص١٤١). الأمران توجه حال استواء الدواعي ففي تلك الحالة امتنع الترجيح وإن توجه حال الرجحان، فهناك الراجح واحد والمرجوح ممتنع، ولأن ذلك الفعل إن علم الله وجوده فهو واجب وإن علم عدمه فهو ممتنع، فثبت أن الإشكال وارد على الكل وأن الجواب هو أن الله لا يُسأل عما يفعل (المحصل، ص١٤٢). إن عنيتم به أن العبد قادر على الفعل وعلى الترك وأن نسبة قدرته إلى الطرفَين على السوية، ثم إنه في حال حصول هذا الاستواء دخل هذا الفعل في الوجود من غير أن خص ذلك القادر ذلك الطرف بمرجح وبمخصص البتة فلا نُسلِّم أن هذا القول صحيح، بل كانت بديهية الفعل تشهد ببطلانه، وإن عنيته من عند حصول الداعية المرجوحة صدر عنه هذا الأثر

الإنسان مجبرًا على فعله لو وُجد، ومجبرًا على الترك لو لم يوجد، ويكون الإنسان كالجماد تجري عليه الأفعال وهو مستقبل لها موجِّه لمسارها. ولا توجد حرية استواء الطرفين لوجود الباعث. الإنسان باعث وفاعل وقصد وهو المحدث. ووقوع الحدث بالقصد ينفي وجود المحدث لأن المحدث هو القائم بالحدث، والمحدث هو الإنسان المشاهد. الإيجاب هنا ليس إيجابًا خارجيًّا بل هو إيجاب القصد.[١٣٠] وحتى إذا احتاج الفعل إلى مرجِّح، فلماذا لا يكون المرجح من الإنسان، ويكون هو الباعث الأقوى حسب شمولية الفكر والقصد والغاية؟ ولماذا يحتاج المرجح إلى مرجح، وهذا إلى ثالث حتى تتسلسل المرجحات إلى ما لا نهاية؟ إن المرجحات كلها ترجع إلى الموقف الإنساني الذي هو مصدر البواعث كلها، وهو مصدرٌ مباشر لا يحتاج إلى تسلسل. ولماذا الانتهاء إلى مرجحٍ مرجوح بنفسه لا يحتاج إلى مرجحٍ آخر إذا كان الموقف الإنساني هو مصدر كل البواعث؟ هنا يكون الخطأ في العقل نفسه الذي تلاشى تحت عواطف التأليه، ثم استخدمته في التعبير عن نفسها بالفكر اللاهوتي القائم على التسلسل والرجوع إلى الوراء لإثبات حلقةٍ أخيرة ليس وراءها حلقاتٌ أخرى؛ ومِنْ ثَمَّ يقضى على الفكر لحساب الانفعال وعلى تحليل الواقع رجوعًا إلى الوراء.

ويستعمل دليل التمانع لإثبات وحدانية الله في الفعل لإثبات الكسب؛ فهو إذن فكرٌ دينيٌّ إلهيٌّ مقلوب. وإذا جاز هذا الدليل بالنسبة لإثبات مؤلَّه مشخص واحد من عواطف التأليه فإنه لا يجوز بالنسبة لفعل الإنسان لأن الموقف مختلف. فلماذا يوضع الفعل الإنساني وفعل المؤله المشخص على طرفَي نقيض، إذا تحقق أحدهما لم يتحقق الآخر؟ أليس الأولى بالخالق والمخلوق اتفاق مرادهما كما هو أولى بالآلهة؟ وهل يجوز تصوير الفعل الإنساني وفعل الآخر في علاقة تحدٍّ مثل متسابقَين في حلبة سباق؟ وحتى على فرض صلة التعارض: لماذا لا يكون الفعل الإنساني هو المتحقق لأنه هو الفعل المراد والمقصود

فهذا قولنا. فلما كان عند حصول القدرة والداعية يجب الفعل وعند انتفائها أو انتفاء أحدهما يمتنع وجب أن يكون الكل بقضاء الله (معالم، ص٧٧).

[١٣٠] لذلك قالت المعتزلة: إن فعل العبد لو كان بخلق الله لما كان متمكِّنا من الفعل البتة؛ لأنه إن خلقه الله فيه كان واجب الحصول، وإن لم يخلق الله فيه كان ممتنع الحصول، ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات. وكما أن البديهية جازمة أنه لا يجوز أمر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد. ولما كان ذلك باطلًا علمنا العبد موجدًا (المحصل، ص١٤٢). وقالت أيضًا: عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع، ولا ينتهي إلى حد الوجوب (معالم، ص٧٣).

المروي، وهو الفعل الثابت بالحس والمشاهدة والوجدان، في حين أن الفعل الثاني مجرد افتراض فرضته عواطف التعظيم والإجلال؟ وإذا لم يتحقق فعل الإنسان فإنه لم يتحقق لموانعَ بدنيةٍ أو نفسية أو اجتماعية لا لتحقق فعل الآخر. وهل من عظمة المؤله المشخص أن يتحقق فعله دون فعل الإنسان؟ وأي تعظيم هذا الذي يثبت فيه الفيل أنه مساوٍ للنملة وقادر على الحركة مثلها؟

وقد يستخدم الترجيح لا لإثبات الكسب بل لإثبات القضاء والقدر كما هو الحال في الجبر. فما دام الترجيح ضروريًّا لا واقعًا فقط يثبت القضاء والقدر. وهذا خاطئ لأن الفعل يتم بقصد الإنسان، ومتى حصل الفعل بقصد الإنسان فإن الإنسان يكون فاعلًا على الحقيقة فحسب، ويكون فعل الإنسان كله له. حتى الموانع والعقبات التي توجد في ميدان الفعل هي كذلك بالنسبة إلى الإنسان. وكل ما قيل عن الترجيح باطل لأن الإنسان بطبيعته باعث ولا تستوي هذه البواعث، ولا توجد لديه حرية استواء الطرفين.[١٣١]

---

[١٣١] عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل. وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلًا على سبيل الحقيقة. ومع ذلك تكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله وقدره ... والدليل عليه أن القدرة الصالحة للفعل إمَّا أن تكون صالحة للترك أو لا تكون، فإن لم تصلح للترك كان خالق تلك القدرة خالقًا لصفةٍ موجبة لذلك الفعل. ولا نريد بوقوعه بقضاء الله إلا هذا. وأمَّا إن كانت القدرة صالحة للفعل والترك، فإمَّا أن يتوقف رجحان أحد الطرفين على الآخر على مرجح أو لا توقف، فإن توقف على مرجح فذلك المرجح إمَّا أن يكون من الله أو من العبد أو يحدث لا يؤثر. فإن كان الأوَّل فعند حصول تلك الداعية يجب الفعل وعند عدمه يمتنع الفعل وهو المطلوب. وإن كان من العبد عاد التقسيم الأوَّل. ويحتاج خلق تلك الداعية إلى داعيةٍ أخرى ولزم التسلسل. وأمَّا إن حدثت تلك الداعية لا بمحدث أو ترجيح أحد الجانبين على الآخر لا لمرجح أصلًا كان هذا قولًا باستغناء الحدث عن المحدِث استغناء الممكن عن المؤثر، وذلك يوجب نفي الصانع (معالم، ص٧٣–٧٤). ويثبت الرازي بالترجيح القضاء والقدر رافضًا قول المعتزلة بأنه عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع إلى حد الوجوب، فيقول: (أ) المرجوح أضعف حالًا من المساوي. فلما امتنع حصول المساوي حال كونه مساويًا فكان يمتنع حصول المرجوح حال كونه مرجوحًا أولى. وإذا امتنع حصول المرجوح وجب حصول المرجح لامتناع المرجوح عن النقيضَين. (ب) عند حصول الداعي إلى أحد الجانبين لو حصل الطرف الثاني لكان قد حصل ذلك الطرف لا لمرجح أصلًا. وهذا القائل قد سلم أن الترجيح لا بد فيه من الترجيح. (ج) عند حصول ذلك المرجح إن امتنع النقيض فهو الوجوب وإن لم يمتنع فكل ما لا يمتنع لم يلزم من فرض وقوعه مُحال. فلنفرض مع حصول ذلك المرجح تارةً ذلك الأثر واقعًا وتارةً غير واقع. فاختصاص أحد الوقتين دون الثاني بالوقوع إن توقف على انضمام قيدٍ زائد إليه لزم أن يُقال إن حصول الرجحان كان موقوفًا على هذا القيد الزائد رجحان الممكن المتساوي لا لمرجح وهو مُحال. إذن لما كان الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي يكون

(٥) الخلق. يُسَمَّى الإنسان خالقًا، فهو صاحب الفعل الشعوري، وهو مصدر الإبداع الفني. ولماذا لا يكون الإنسان خالقًا وهو في فعله اليومي يبدع ويخلق؟ هناك فرق بين الخلق الطبيعي لجسم الشيء وبين الخلق الإنساني لتكوين الشيء أو بنائه. لا يوجِد الإنسان شيئًا من لا شيء، بل يوجد شيئًا من شيءٍ آخر، تمثالًا من حجر، موسيقى من صوت، أدبًا من حروف، وحزبًا من جماعة، وهذا أيضًا خلق.[١٣٢] والخلق لغويًّا لا يعني بالضرورة المعنى الأوَّل وهو الخلق من عدم، بل قد يعني أيضًا المعنى الثاني وهو التقدير؛ ومِنْ ثَمَّ فلا مانع من وصف الإنسان بأنه خالق. يمكن إثبات الخلق، وفي نفس الوقت يمكن القصد به معنيَين مختلفَين. ويكون خطأ لو وصف الإنسان خالقًا بالمعنى الأوَّل. أمَّا إذا كان الخلق يعني تطابق الفعل مع المصلحة فيكون الإنسان أحيانًا خالقًا حتى تكون أفعاله مطابقة للمصلحة. فإن حدث عدم التطابق فذاك من فعل الحرية. أمَّا المؤلَّه المشخص فإن تطابق أفعاله مع المصلحة غنًى خالص أو تبرير لكمال أو تعبيرٌ تطهري، وإلا فكيف يمكن تفسير الشر والظلم في العالم؟[١٣٣] إن كثيرًا من العبارات هي مجرد مدح لا تعبر إلا عن عواطف التعظيم والإجلال مثل: «خالق كل شيء»، «قادر على كل شيء»، «عالم بكل شيء»، «مالك لكل شيء». فالأمر كله في الحقيقة في التنزيه، ولكن هذه المرة مع الفعل وليس مع الذات، تمثيلًا لما يحدث في العالم الإنساني لو كان يسمح تحليله بالتنزيه، أو

العبد فاعلًا وجاعلًا، ولا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن وسائر كتب الله. ولما كان المؤثر في الفعل مجموع القدرة والداعي مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله كان الكل بقضاء الله وقدره (المعالم، ص٧٥).

[١٣٢] لو كان الواحد مِنَّا محدثًا لتصرفاته لوجب أن يُسَمَّى خالقًا لها، والأمة مِنَّا اتفقت على أن لا خالق إلا الله (الشرح، ص٣٧٩–٣٨١). لو كان الله خالق كل شيء لكان خالقًا لنفسه (الشرح، ص٣١٢). لو كان الله خالقًا لكل شيء لكان خالقًا للتحت (الشرح، ص٣٨٣). ونحن نقول إن الله هو الذي جعل أفعالنا أشياءً وأعراضًا وهذا معنى قولنا إن الله خلق أعمال عباده، ومعناه أنه هو الذي جعل أشياءً وأعراضًا. وقد سلمتم لنا أن الإنسان لم يجعلها كذلك فالذي نفيتموه عن الإنسان أضفناه إلى الله (الأصول، ص١٣٣-١٣٤). الله خالق أكساب العباد كما أنه خالق الأجسام والألوان والطعوم والروائح لا خالق غيره، وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم (الأصول، ص١٣٤).

[١٣٣] خلق السموات والأرض وما بينهما لا يتضمن الأفعال ... البيِّن في الفعل الوصول ليست كذلك الأفعال، الخلق فعلٌ مطابق للمصلحة وليس كذلك الأفعال (الشرح، ص٣٨٣-٣٨٤).

نفيًا لما يحدث في العالم الإنساني وتجاوزًا للمشابهة إلى حد الإطلاق.[١٣٤] إن الفعل الإنساني خارج مقولات الشيء والجسم والجوهر والعرض. وهو ليس كالألوان والطعوم والروائح، بل هو فعلٌ إنساني خالص يهدف إلى تغيير البناء الاجتماعي للواقع أو فعلٌ فني خالص يبدع الإنسان فيه ويعبر به عن وجوده في الزمان والمكان لحظة تحقيق رسالته.

(٦) الخاطر. لا يعني وجود الخاطر في النفس تدخل أية إرادةٍ خارجية في صورة عقل أو وحي أو إلهام من أجل إعطاء الإنسان إمَّا الأساس النظري للفعل أو واقعًا مرويًّا عليه. بل إن هذا الخاطر يكون نتيجة تفكيرٍ إنسانيٍّ سابق في الموضوع، وانشغال الذهن به، وتوقُّد الشعور فيه. هو حصيلة كسب من الإنسان. وتنشأ الخواطر في النفس بطبيعتها، وتشير إلى قدرة الشعور على الخلق والإبداع، وتثبت الحرية ليس فقط في الأفعال الخارجية بل أيضًا في أفعال الشعور.[١٣٥]

ولكن هل يلزم خاطران حتى يصح الاختيار؟ الشعور ذاته حرية، والحرية تعني إمكانية الحركة. فإذا كان الخاطر يعني الباعث، فالبواعث تتدافع فيتحقق الفعل طبقًا للدافع الأقوى. وإن كان الخاطر يعني الفكر، فالأفكار تتصارع فيتحقق الفعل طبقًا للفكرة التي تتحول إلى باعثٍ قوي. والشعور بطبيعته يتجاذبه طرفان؛ حركة وسكون،

[١٣٤] لأن الإنسان قد لا يكون عدلًا إذا لم يمكن منه عدل كسبه ولا فعله ولا يكون جائرًا ... وأيضًا فقد لا يكون إنسان عادلًا ولا يكون جائرًا بجور من جنس العدل ... لأن الإنسان قد يكون عادلًا بالكون في المكان ... (اللمع، ص٤١).

[١٣٥] قال جُلُّ الإباضية بالخاطر، ولا يجوز أن يخلي الله العباد البالغين منه (مقالات، ج١، ص١٧٤). وقال عديد من المعتزلة بالخاطر؛ فعند النظام لا بد من خاطرَين أحدهما يأمر بالإقدام والآخر يأمر بالكف ليصحَّ الاختيار، خاطر المعصية من الله إلا أنه وضعه للتعديل لا ليعصى (مقالات، ج٢، ص١٠٤). وعند أبي الهذيل: الخاطر الداعي إلى الظلمة من الله، وخاطر المعصية من الشيطان. الخواطر أعراض وقد تلزم الحجة التفكير من غير الخاطر. وعند ابن الراوندي الأفعال التي من شأن النفس أن تفعلها وتجعلها وتميل إليها وتحبها لا تحتاج إلى خاطر يدعوها إليها. وأمَّا الأفعال التي تكرهها وتنفر منها، فإن الله إذا أمر بها أحدث لها من الدواعي مقدار ما يوازي كراهتها لها ونفارها منها. وإن دعاه الشيطان إلى ما يمثل إليه وتحبه زادها من الدواعي والترغيب ما يوازي داعي الشيطان ويمنعه من الغلبة. وإن أراد الله أن يقع من النفس فعل تكرهه وتنفر طباعها منه جعل الدواعي والترغيب والترهيب والتوفير يفضل ما عندها من الكراهة لذلك منه؛ فتميل النفس إلى ما دعيت إليه ورغبت فيه طباعًا (مقالات، ج٢، ص١٠٢). وعند بشر بن المعتمر قد يتفق المختار في فعله وفيما يختار من الخاطرين والدليل أول شيطان خلقه الله وأنه لم ينقل إلينا شيطان يخطر (مقالات، ج٢، ص١٠٢).

إقدام وإحجام، تقدُّم وتأخُّر، يقظة وغفلة، ازدهار وتقلص، نمو ونكوص، حياة وموت. وهذان الطرفان لا يعرضان إلى الشعور من الخارج ليختار الإنسان عقليًّا بينهما بعد عدد من العمليات الحسابية بأية مقاييسَ ذاتيةٍ أو نفعية، بل حياة الشعور ذاتها تسري بين هذه الأطراف، والحرية هي التي تحدد المسار. ليست الحرية ملكة أو قوة أو عضوًا، بل هي طبيعة بممارستها فرديًّا وجماعيًّا مع الذات ومن خلال الجماعة. قد يحدث الخاطران؛ خاطر الإقدام وخاطر الإحجام. ولكن هذين الخاطرين ينشآن من الموقف الاجتماعي. فما الداعي أن ينشأ خاطر الإقدام من العالم وخاطر الإحجام من الخارج؟ صحيح أن الطبيعة خيرة وفاعلة بطبعها، ولكن خاطر الإحجام قد ينشأ من إغراء في العالم أو من تقلُّص في الطبيعة ونقص في الازدهار. ويكون السؤال: وكيف ينشأ خاطر الإحجام من الخارج والمؤلَّه المشخص خير كله؟ ولماذا يحدث خاطر الإقدام من الخارج وخاطر الإحجام من العالم؟ وهنا تكون الطبيعة فاسدة لأنها لا تقدم على فعل بل تحجم عن كل فعل. ويبقى السؤال: كيف يصدر عن المؤله المشخص، وهو خير كله، الشر في العالم؟ أمَّا إذا كان الخاطران من الخارج، الإقدام والإحجام معًا، فهنا لم يعد يبقى شيء للإنسان، بل إن الإنسان نفسه لم يعد موجودًا. الخاطران من الخارج وما هو إلا آلة. أمَّا الخاطر الذي يأتي بفعلٍ خارجي حتى يعين الإنسان على الإتيان بفعل تكرهه النفس وتعافه فهو إلغاء وضعٍ خاطئ بمثله. فالفعل الذي تكرهه النفس لا يمكن أن يكون أمرًا، فأوامر الوحي كلها طبيعية، تعبر عن طبيعة الذات في حال كمالها. حتى ما يظن أنه صعب على النفس الإتيان به ما أسهله عليها لو توافر الباعث عليه. وعلى فرض أن النفس تأتي بأفعال تعافها وتكرهها، كيف يأتي العون من الخارج؟ كيف يأتي المؤله المشخص ليصحح وضعًا خاطئًا كان من السهل أوَّلًا عدم إيجاده؟ كان من الممكن أن يأمر بفعل تحبه النفس وتميل إليه بدل أن يأمر بفعل تعافه النفس، ثم يخلق الدواعي للعون عليه! قد يحدث أن يأتي الإنسان بفعل مكرهًا عليه، ولكن في هذه الحالة لا يكون فعلًا حرًّا، ولا يعبر عن طبيعته لأنه يفعله رغمًا عنه بلا شوق أو فرح وبلا ارتياح أو حماس. حتى لو أتى الإنسان به فإنه قادر على أن يأتي بفعلٍ حر، وبإرادته المستقلة، وفي هذه الحالة يصبح الإنسان نفسه موضوعًا للإرادة أو مقدورًا للقدرة. إن جعل خاطر الإقدام من النفس بطبعها يمنع كونه بفعل خارجي. ولكن النفس ليست عالمًا قائمًا بذاته، بل هي وجود اجتماعي، وما يجعلها تقدم أو تحجم هو باعثٌ اجتماعي. أمَّا إذا تشخص الخاطران، وأصبح داعي الإحجام شرًّا

مشخَّصًا وداعي الإقدام خيرًا مشخَّصًا؛ يصبح الإنسان ألعوبة بين شخصَين، كلٌّ منهما يود أن تكون الغلبة له. وسواء غلب هذا أم ذاك فالإنسان في كلتا الحالتين هو الخاسر لأنه هو الفاقد حريته، المسلوب إرادته، يُفعَل فيه ولا يَفعل؛ لذلك قد ينكر البعض الخاطر كلية. ويكون الإنكار في هذه الحالة إنكارًا للخاطر بفعلٍ خارجي، ويكون الخاطر حينئذٍ هو الباعث النفسي أو الدافع على الفعل الذي ينشأ من موقفٍ نفسي واجتماعي.[١٣٦]

إن احتياج الفعل إلى سببٍ مهيج أي إلى باعث لا يعني على الإطلاق حدوث هذا الباعث من إرادة خارجية تتدخل في الفعل الإنساني بإحداثها هذا الباعث، وما على الإنسان إلا التنفيذ الآلي له. فالباعث هو الفعل نفسه كفعلٍ ضمني. وهو الفعل الشعوري أي الوجود الأوَّلي للفعل قبل أن يتحقق. والحقيقة أن الباعث ينشأ في الإنسان كموجودٍ اجتماعي. الإنسان في موقف، والموقف يحتاج إلى تغيير، ومِنْ ثَمَّ ينشأ الباعث على التغيير في الإنسان. الموقف الاجتماعي هو مصدر الباعث. وبمجرد حدوث الباعث في الشعور يتحول إلى طبيعة. الطبيعة هي مجموعة البواعث، والبواعث أبنيةٌ ممكنة للعالم تتحول إلى أبنيةٍ واقعية بالفعل الإنساني.[١٣٧] وإذا كان السبب المهيج فكرة، فالفكرة من الوحي ولكنها تحوَّلت إلى طبيعة بمجرد فهم الإنسان لها وظهورها على أنها بناءٌ مثالي لموقف يريد أن يتغير.

(٧) الابتهال والدعاء والسؤال والشكر. كل ذلك ليس دليلًا على وجود قدرةٍ خارجية يستدعيها الإنسان كي تتدخل في فعله وتعينه على الإتيان به، بل مجرد موقفٍ نفسي يدل على انحراف في السلوك. ففي مجتمعٍ مهزوم تكثر مثل هذه الابتهالات والدعاءات لطلب النصر لعجزه عن الإتيان بالنصر بالفعل. وفي خضمِّ هذه الانفعالات الحادة ينشأ فعلٌ جادٌّ ولكنه منحرف وهو الابتهال والدعاء. وفي اللحظة التي يدرك فيها المهزوم خطة عمل وباعثًا وغايةً يُبطل دعاءه وابتهاله ويحقق ما يريده بفعله الخاص، وهو قادر عليه. الابتهال فعل

---

[١٣٦] يثبت الخاطرَ جلُّ الإباضية والنظام وبشر بن المعتمر وأبو الهذيل وجعفر بن مبشر وابن الراوندي وينكره آخرون (مقالات، ج٢، ص١٠٢).

[١٣٧] عند هشام بن الحكم الأفعال مخلوقة لله لأنها لا تكون إلا بحدوث السبب المهيج عليها، فهو اضطرار من وجه، أي إن الإنسان أرادها واكتسبها (مقالات، ج١، ص١١٠، ص١٣٩). والسبب المهيج هو فعل أحد المكونات الخمس للفعل. فالاستطاعة خمسة أشياء: الصحة، تخلية الشئون، البدء في الوقت، آلة الفعل، السبب المهيج الذي من أجله يكون الفعل، وهو الموجب للفعل، وهو مخلوق من الله (مقالات، ج١، ص١١١-١١٢).

الضعيف العاجز، ونشاطٌ انفعالي حين يعجز عن الفعل، وإغراق في الأدب والتصوف حين يُطمس العقل ويُزيَّف الوعي.[١٣٨] وقد انتشرت الأدعية والتواشيح والابتهالات في عصور التخلف والانحطاط مع الفِرَق الصوفية وبعد تشخيص الوحي في محمد كما تم من قبلُ تشخيص الوعي الخالص في المؤلَّه. وقد يحدث الابتهال أو الدعاء أو السؤال في مجتمعٍ منتصر. وفي هذه الحالة يكون موجَّهًا من العامة إلى السلطة المنتصرة. بدلًا من أن تطلب حقَّها بالفعل تدعو وتبتهل وتتبرَّك بالسلطة كما تفعل بالأولياء. وكثيرًا ما يتحول التضرع والابتهال إلى تملُّق ونفاق وتقرُّب وإذلال للنفس باسم الدعاء،[١٣٩] ويكون أقرب إلى الشحاذة أو السؤال، الكَفَّان إلى أعلى للاستجداء، والدموع في العينين للاستعطاف، وحشرجة الصوت وانسداد الأنف من البكاء، وإنما البكاء للنساء! إن الدعاء في لحظات الضعف والعجز وقلة الحيلة لا ينفي قدرة الإنسان، بل يثبت قدرةً أعظم مكمونة في الحاضر كي تتفجر في المستقبل. الدعاء مقدمة الفعل وإعداد له. ولا يتحقق الفعل إلا بعد أن يتحوَّل الدعاء من مجرد الأماني والأحلام إلى التحقق بالفعل حسب القصود والدواعي.[١٤٠]

إن وضع الإنسان بين الحركة والسكون، بين الإقدام والإحجام، بين النشاط والخمول، بين اليقظة والغفلة وضعٌ طبيعي. وهما ليستا ملكتَين نفسيتَين بل حالتان وجوديتان تعبران عن موقف الإنسان في العالم وأن وجوده فعل وإمكانية تحقيق. يجد الإنسان نفسه بينهما في شد وجذب يتصارعانه ويهددان وحدته فيتَّجه نحو أحدهما بطبيعته واختياره عندما يتبع الدافع الأقوى وتمييز العقل، لأنهما متماثلان ويظل واحدًا. ويتحدد مصير الإنسان بنوعية هذه الحركة من ذاته دون تدخل أية إرادةٍ خارجية سواء في صالح السكون أو لصالح الحركة. لو تدخلت لصالح الحركة للبعض ولصالح السكون للبعض الآخر يكون تميزًا مسبقًا وجبرًا على الإنسان وتدخل طرف جديد في معركة غير متكافئة الأطراف. وإذا تدخلت لصالح السكون والإحجام ضد حركة وتقدم أحد الأطراف يكون السؤال: كيف يصدر الشر عن الخير، والقبيح عن الحسن خاصة إذا كان الخير والحسن

---

[١٣٨] (الإرشاد، ص١٩٥–١٩٦). يروى في تاريخنا الحديث أيضًا حدوث الدعوة والابتهال في المسجد أثناء الغزو الفرنسي لمصر، وقالوا: «يا خفي الألطاف، نجِّنا مما نخاف»، كما عبر عن ذلك أحد شعرائنا المحدثين بقوله: «ونشحذ النصر من عنده تعالى.»

[١٣٩] هاجم إقبال في العصر الحديث فلسفة السؤال ليضع محلها فلسفة الفعل والخلق.

[١٤٠] شرح الأصول، ص٣٤٦.

مظهرَين للكمال المطلق، أي صفتَين كاملتَين مطلقتين؟ كيف تتدخل الإرادة الخارجية في حركة الإنسان دون أن تنكر فعله واستقلاله؟ ولا يعني وجود الإنسان بين واقعَين: الإقدام والإحجام، الأمام والخلف، التقدم والتخلف، النهوض والسقوط أية ثنائيةٍ متعارضة قائمة على تطهر جانب وسقوط جانبٍ آخر، تؤدي إلى الكبت أو الشذوذ أو النفاق أو التصوف كما هو الحال في الثنائية الرأسية بين الأعلى والأدنى، بل هي ثنائيةٌ أفقية يوجد فيها الإنسان حسب قوة الباعث فيه ووعيه الفردي والاجتماعي، فهو ساكن أو متحرك، خامل أو يقظ، مصمت أو حي.

كما لا يدل الشكر على نفي قدرة الشاكر وإثبات قدرة المشكور، بل قد يكون الشكر على تهيئة الفعل وعلى اللطف وحسن المعاملة. هدفه الاعتراف للآخر بفعله وبإعلان أداء واجبه وبحضور المبدأ العام الذي هو أساس سلوك الجميع. الشكر ليس تملقًا ولا مدحًا فلا شكر على واجب. ولا يدل على وجود يد عليا تعطي ويد دنيا تأخذ، بل هو إعلان لمساواة الأطراف جميعًا تحت مبدأٍ عام هو الواجب وإمكانية تحققه بالفعل.[١٤١]

(٨) الوحي. إن القول بأن إثبات الحرية يقتضي بالضرورة إثبات العقل والتمييز والحسن والقبح الموضوعيَّين، وهذا يكون بالضرورة ضد الوحي الذي يعطينا صفات الأشياء وأحكام الأفعال، هو قول نصفه حق ونصفه باطل. صحيح أن إثبات الحرية يقتضي بالضرورة إثبات العقل والتمييز ووجود الحسن والقبح صفاتٌ موضوعية في الأشياء، ولكن ذلك لا يعارض الوحي لأن الوحي هو العقل والواقع، هو القدرة على التمييز. وهو قيمٌ موضوعية وصفات في الأشياء. وهي حجة في نهاية الأمر تخرج من موضوع خلق الأفعال إلى موضوع الحسن والقبح، وتحل مسألة بالإحالة إلى مسألة أخرى، وتثبت شيئًا بشيءٍ آخر يحتاج إلى إثبات. فكون الوحي مصدر صفات الأشياء وليس العقل موضوع آخر يحتاج إلى إثبات في مسألةٍ أخرى هي مسألة العقل والنقل أو العقل والسمع أو الحسن والقبح.[١٤٢] حتى ولو كان إثبات الحرية يتضمن إثبات العقل وأنه مصدر صفات الأشياء والتمييز بين

[١٤١] وإذا كان الإيمان من الله وأنه مشكور عليه، وإذا لم يفعل الفاعل شيئًا لم يجب شكره، ونحن نشكره فوجب أن الإيمان فيه (المحيط، ص٤١٧–٤١٨).

[١٤٢] لو تعلقت هذه التصرفات بنا من جهة الحدوث لوجب تعلقها بنا على سائر صفاتها التي هو كونها شيئًا وعرضًا وحسنًا وقبيحًا، ومعلوم خلافه (الشرح، ص ٣٧٣). انظر أيضًا الفصل الثامن عن العقل الغائي.

الحُسن والقبح كأساس للفعل الحر المختار، فما العيب في ذلك؟ هل لأن العقل أساس الفعل الحر المختار يلغي هذا الفعل ويثبت الجبر؟ يبدو أن إثبات الجبر يتضمن بالضرورة إلغاء العقل لأن الجبر في الأفعال والأسرار في الأفهام شيءٌ واحد. إن إثبات حرية الفعل للإنسان لا يعني تغيير صفات الأشياء لأن الحرية قائمة على وجود صفاتٍ موضوعية في الأشياء يدركها العقل تجعل الفعل حسنًا لصفات فيه وقبيحًا لصفات فيه، كما أن الفعل في ذاته حسن وقبيح. إن إنكار الحرية يقتضي بالضرورة إنكار الحسن والقبح كصفتَين في الأفعال يدركهما العقل.[١٤٣] لا حرية بلا عقل، ولا عقل بلا حرية. وكل إثبات لأولوية النقل على العقل هو قصد نحو إثبات الجبر وإلغاء الحرية، وكل إثبات للجبر هو قصد نحو إلغاء العقل؛ لذلك قام العدل على ركنَين رئيسيَّين: إثبات الحرية والعقل، إثبات الإنسان الحر والإنسان العاقل.

(٩) العلم الشامل. إن العلم المطلق الشامل كصفة للوعي الخالص لا يمنع الحرية الإنسانية من الوقوع؛ فالعلم المطلق كصفةٍ مطلقة لموجود كامل كما ظهر في التوحيد تشخيص يقوم به الإنسان في حالة الانفعال الشديد الناتجة عن الكرب والإحساس بالضياع والهزيمة والوقوع تحت الظلم والاضطهاد أو نتيجة لشعور بالزهو والانتصار والرغبة في تأكيد السلطة المطلقة على أساس من الشعور بالرهبة والخوف أمام سلطانٍ مطلق. فالذات المشخص وصفاته المطلقة من فعل الشعور.[١٤٤] إن العلم شيء والقدرة شيءٌ آخر. يعلم الإنسان أكثر مما يستطيع أن يقدر، ويقدر أحيانًا أكثر مما يستطيع أن يعلم. لا يوجد تطابقٌ تام بين العلم والقدرة. العلم عام والقدرة خاصة، العلم شامل والقدرة فردية، العلم لا نهائي والقدرة نهائية، العلم نظري والقدرة عملية. لا يمكن إذن الجمع بين العلم والقدرة أساسًا.[١٤٥] وعلى فرض إعطاء التوحيد وجودًا واقعيًّا في ذات بصفاتٍ

---

[١٤٣] لو كان العبد محدثًا لأفعاله لصح أن يتصرف فيجعل الإيمان كفرًا والحسن قبيحًا (المحيط، ص٤١٨–٤١٩).

[١٤٤] ما علم الله أنه يوجد كان واجب الوقوع، وما علم أنه لا يوجد كان ممتنع الوقوع، ولأنه لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل، فإن وُجد وجب (الفصل، ص١٤٤). العلم بالسر والجهر والصدور يعني خلق الصدور (الشرح، ص٣٨٥–٣٨٦). حفظ كل المصائب في لوحٍ محفوظ يعني كل الأنفس لا المصائب كأفعال (الشرح، ص٣٨٥).

[١٤٥] تقول المجبرة: القدرة على خلاف المعلوم محال، وأنتم قد جوَّزتم التكليف به، فكيف منعتم أن يكلِّف الله الكافر وإن لم يقدر عليه؟ ويرد القاضي: تكيف الكافر مع العلم أنه لا يؤمن بحسن لأن تكليفه

كاملة لا يكون العلم بما يحدث في العالم بالضرورة نفيًا للحرية أو تدخلًا فيها من قبل هذا العلم لأن العلم نظر والإرادة عمل. لا يعني كون أفعال الإنسان معلومة من قبلُ أنها بالضرورة مفروضة عليه لأنه في هذه الحالة ماذا تكون صفة علمٍ مطلق لا يقع بالفعل وغير مطابق للواقع؟ وماذا يكون مصير العلم إن حدث الفعل الإنساني على خلافه ما دام الفعل الإنساني فعلًا حرًّا.[١٤٦] وقد كانت هذه الحجة في عقيدة الجبر من قبلُ. فإن اعتراض المجبرة: كيف يمكن فعل شيءٍ مخالف لما هو معلوم ومقدور من قبل قائم على تشخيص عواطف التأليه في علمٍ مطلق حاوٍ لكل شيء، له الأولوية على القدرة الإنسانية في حين أن تحليل السلوك الإنساني يؤدي إلى إثبات القدرة وإنكار أي قدرٍ مسبق إلا قوانين التاريخ التي تعرف بالاستبار وبالخبرات الماضية. يحتوي الوحي على هذه القوانين معطاة من قبلُ، وهو العلم المطلق الواقع بالفعل لا المتوهَّم.[١٤٧] ولما كان الفعل الإنساني واقعًا وكان العلم المطلق الشامل صفة مشخصة وقدرًا مسبقًا غير واقع؛ أدى الفعل الإنساني إلى العمل ضد عواطف التأليه، وأصبح إثبات أولوية العلم الشامل كصفةٍ مشخصة على الفعل الإنساني الواقع يعمل ضد الغاية منه وهو إثبات عواطف التأليه وجعل المؤلَّه المشخص صفات على البدل وهو مضاد للكمال. القدرة على خلاف المعلوم تجهيل للعلم المطلق المشخص للمؤله ولا يمكن رفع الإشكال إلا بإثبات القدرة. ولكن وجود الرسالة وإبلاغ الوحي يمنعان من أن تكون القدرة مجبرة من قبل وإلا ففيم كان الوحي وفيم كانت الرسالة؟[١٤٨]

بالإيمان تكليف بما لا يطيقه ويقدر عليه. ويقول: إذن لن يكون الله قادرًا على أن يقيم القيامة لعلمه أنه لا يقيمها (الشرح، ص٤١٨–٤٢٠).

[١٤٦] تقول المجبرة: لو قدر الكافر على خلاف ما علم الله من حاله لصحَّ وقوعه منه، ولو صح وقوعه وجب أن يكون الله جاهلًا. ويرد القاضي: ممكن القدرة على الشيء ومعرفة الشيء دون إتيانه (الشرح، ص٤٢٠-٤٢١).

[١٤٧] للمجبرة أربعة شبهات تثبت أن القدرة على خلاف المعلوم محال: (أ) القدرة على خلاف المعلوم محال وأنتم جوَّزتم التكليف به وكيف منعتم من أن يجيز الله الكافر وإن لم يقدر عليه؟ (ب) القدرة على خلاف المعلوم تجهيل لله. (ج) لو قدر الكافر على خلاف ما علم الله من حاله لصحَّ وقوعه منه ولو صحَّ وقوعه لوجب أن يكون الله جاهلًا. (د) لو قدرنا أن يقع خلاف ما علم الله لزم أن يكون جاهلًا؛ لأنه كان يعلم أن هذا الفعل لا يوجد والآن يعلم أنه موجود. وهذان اعتقادان متضادان (الشرح، ص٤١٨–٤٢١).

[١٤٨] ويرد القاضي على الحجة الرابعة بقوله: محال تجويز البدل على صفات الله؛ فالله صادق (الشرح، ص٤٢٠-٤٢١).

(١٠) القدرة. واعتبار كون الإنسان قادرًا ولكن المؤلَّه المشخَّص أقدر منه لا ينفي قدرة الإنسان على الإطلاق؛ فالمؤله المشخص كما ظهر في التوحيد خلق من الشعور الانفعالي وإسقاط منه ورغبته في تثبيت عواطف التعظيم والإجلال عن طريق التشخيص والتجسيم. وهذه العواطف نفسها ناشئة عن موقفٍ نفسي واجتماعي غير سوي، موقف اضطهاد أو موقف تسلط. فتصوره على أنه واقف للإنسان بالمرصاد يتدخل في فعله ليس تفكيرًا بل عودة للانفعال لطمس الفكر. وكون الإنسان قادرًا وغيره أقدر لا ينفي كون الإنسان قادرًا. ولا يوجد أي وجوبٍ عقلي أو حسي ذهني أو واقعي، على أن وجود غير قادر يمنع الإنسان من أن يكون قادرًا. الخلاف فقط في الدرجة وليس في النوع. ومع ذلك قد يكون الإنسان بإمكانياته العقلية والإبداعية أقدر من الظواهر الطبيعية؛ لأنه قادر على السيطرة عليها والتحكم في مسارها من خلال معرفته بقوانينها.[١٤٩]

وهذا قياسٌ صوريٌّ خالص وليس قياسًا عليه. هو قياسٌ صوري يبدأ بافتراضات واحتمالات معبرًا عنها بلو كان، فالنتيجة التي تنتج منها نتيجةٌ صوريةٌ خالصة. كذلك مقياس صدقها اتفاقها مع المقدمة الافتراضية ودون أن تثبت شيئًا في الواقع. إن جعل المؤلَّه المشخَّص قادرًا على ما يقدر عليه الإنسان يجعله أيضًا مكتسبًا بالأفعال ما دام الإنسان مكتسبًا لها. وهو ما ينافي عواطف التعظيم والإجلال. وليس هناك من يُقدر الإنسان على فعله إلا قدرته وباعثه وفكره وغايته. فتلك هي العوامل التي تكوِّن فعله. ولو كانت قدرته مستمدة من غيره لما كان قادرًا بذاته أو فاعلًا بذاته، ولما كان صاحب فعله، ولما كان السؤال ذاته قد وضع.

---

[١٤٩] فعل العبد ممكنٌ مقدور لله؛ لشمول قدرته ولا شيء مما هو مقدور بواقع بقدرة العبد؛ لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتَين على مقدورٍ واحد (المواقف، ص٣١٢). وقد ثبت أن الله قادر لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادرًا على سائر أجناس المقدورات، ومن جملة المقدورات أفعال العباد فيجب أن يكون قادرًا عليها (الشرح، ص٣٧٥، ٣٧٦). قد ثبت أن الله قادر على أن يقدرنا على هذه التصرفات، فيجب أن يكون عليها أقدر، كما أنه لما كان قادرًا على أن يعلمنا هذه الأمور كان بها أعلم (الشرح، ص٣٧٦–٣٧٨). لو كان الله هو الذي أقدرنا على الفعل وجب أن يكون عليه أقدر أي خالقًا له (المحيط، ص٤١٦–٤١٧). القدرة على اختلاف الألسنة والألوان تشير إلى الكلام البدني لا المعنوي ... والقدرة على الرأفة والرحمة لا تدل دائمًا على أنها من الله، بل تكون أحيانًا من غير الله. القدرة على الاحتمال والإبقاء تشير إلى الحركة البدنية لا إلى القصد المعنوي (الشرح، ص٧٨٥، ٣٨٧)؛ فذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله، ولو أراد الله الانفراد وبإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووجد مقدوره. فوجوده على الحقيقة بقدرة الله، ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلًا وجد الفعل بقدرة الله (الأصول، ص١٣٤).

ويكون السؤال الآن: ما الغاية من الفعل الإنساني؟ إثبات قدرة الإنسان أم إثبات قدرة غيره؟ وأي القدرتَين في خطر إذا نيل منها؟ وإذا كانت قدرة الذات المشخص شاملةً قادرة على كل شيء، فلم الحاجة إلى إثباتها ونفي قدرة الإنسان التي لا تستطيع أن تفعل أمامها شيئًا أو تبقى لحظة واحدة؟ إن عدم قدرة الإنسان على كل شيء لا تعني أن هناك قدرةً أعظم تقدر على ما لا يقدر عليه الإنسان؛ فالقدرة الإنسانية لها مداها وهو مدى الفعل ومدى القدرة. يقدر الإنسان على تغيير بناء الواقع الاجتماعي، ففعله فعلٌ إنسانيٌّ حيوي وليس فعلًا طبيعيًّا. ولا يعني عدم قدرة الإنسان على تحريك الجبال أو إغراق الكون عدم قدرته على الأفعال؛ لأن القدرة لها مستواها ومداها، مستواها هو البناء الاجتماعي ومداها هو الأثر. لا يستطيع الإنسان أن يغير من قوانين الطبيعة، أن يجعل الحر باردًا أو البارد حارًّا أو المؤلم ملذًّا أو الملذ مؤلمًا أو أن يسقط الحجر إلى أعلى أو أن يعيش السمك خارج الماء. إن الطبيعة، سواء كانت الطبيعة الخارجية أم الطبيعة الإنسانية، واحدة لها بناؤها. يمكن تصور المؤلَّه قادرًا على تغيير قوانين الطبيعة وقلب الحجر ذهبًا والعصا ثعبانًا ولكن ذلك تخيُّل وانفعال، وفكر بالتمني، إمَّا تعويضًا عن عجز أمام الطبيعة أو تخويفًا برهبة السلطان. ومع ذلك يستطيع الإنسان من خلال العلم السيطرة على مظاهر الطبيعة وإخضاعها لإرادته. يمكنه حينئذٍ أن يطير في الهواء بالآلة وأن يسير فوق الماء بالآلة وأن ينزل إلى قاع المحيط بالآلة أيضًا طبقًا لقوانين الطبيعة وليس خرقًا لها. يمكنه أن يُهبِط المطر وأن يجعل الحر باردًا والبارد حارًّا بالتبريد والتكثيف. وأن يُحوِّل الحجر ذهبًا بالضغط والعصا ثعبانًا بالكيمياء. فلا حدود لقدرة الإنسان على الطبيعة. ووضع الحدود أمامه إيقاف لتقدم العلم وإحباط مسبق لإرادة الإنسان. أمَّا أفعال الشعور كاللذة والألم فيستطيع الإنسان أن يجعل من المؤلم ملذًّا بفعل التضحية والشهادة، أو أن يجعل من الملذَّ مؤلمًا إذا كان فيه فقدان الذات وضياع الكلمة وأذى الآخرين. يمكن أن يكون لقدرة الإنسان أثر غير محدود بزمانه ومكانه؛ فأثر كبار الفلاسفة والعلماء والفنانين والقادة غير محدود، وما زالت الإنسانية تسير بفعل السابقين وتحت أثرهم. هناك من البشر من أثر في تاريخ الإنسانية إلى الأبد كالأنبياء. حتى على فرض أن أثر القدرة الإنسانية محدود، فذلك لا يعني وجود قدرةٍ أخرى أعظم وأجلَّ وأسمى في مقدارها أن تدكَّ الجبال وتجعل الأرض محيطًا والمحيط أرضًا وأن تُشرق الشمسَ من المغرب وأن تُغربها من المشرق؛ فذاك قلب لقوانين الطبيعة الثابتة وهدم للعلم وإنكار لاطراد العادات وزعزعة لثقة الإنسان بالعالم وبفعله فيه، ولا يكون تعبيرًا إلا عن عاجز

يودُّ أن يرى الكون في قبضته بالتمني أو قاهر يود السيطرة على الآخرين بالإرهاب أو الخديعة.[١٥٠]

ولا تعني عدم قدرة الإنسان على الإعادة أن الإنسان غير قادر؛ فالفعل الإنساني فعلٌ موجَّه مقصودٌ مسبَّب، له غاية ونهاية. الرجوع إلى الوراء إنكار لغائية الفعل ولقصد الإنسان، والغائية جوهر الحياة، والقصدية أساس الفعل. والتاريخ لا يرجع إلى الوراء، والتراكم الكمي يتحوَّل إلى كيف. الفعل الإنساني بطبيعته فعل لا يتكرر لأنه فعلٌ إنساني أي فعلٌ خلاق. والخلق الفني لا يتكرر؛ لأنه مرهون بلحظة الخلق. الفعل الإنساني بطبيعته فعلٌ جديد، والجدة في الخلق تعبير عن الحرية في الفعل، ولو كان الإنسان مجبرًا لتكررت الأفعال؛ لأنها تحدث بنفس القدرة المخلوقة وعلى نفس المنوال. ولا توجد أية ضرورة على الإنسان حين يأتي بفعله تجعله قادرًا على إعادته من جديد، لا ضرورة عقلية أو حسية، بل توجد ضرورة توجب النقيض. المؤلَّه المشخَّص وحده هو القادر على الإعادة؛ لأنه افتراضٌ نظري، وفكر بالتمني، وتخيُّل حالة لا وجود لها. أمَّا الإنسان فإن ممارسته لفعله واقعة بالفعل. ومع ذلك فبعض الأفعال يمكن إعادتها بالممارسة. وتختلف درجة التكرار حسب مستويات الفعل. لو كان الفعل آليًّا أمكن إعادته كالعامل الذي يقوم بنفس الفعل آلاف المرات إذ تحول الفعل لديه إلى طبيعة ثانية، وإذا لم يحدث التكرار في الفعل الآلي فإنه لا يدل بالضرورة على نقص في القدرة، بل على نقص في التمرين والتعود والممارسة أو على نقص في الآلة. أمَّا الفعل البدني فإنه ممكن تكراره. قد لا يكون نفس الفعل من حيث الحركة الطبيعية ولكنه يكون نفس الفعل من حيث الدلالة. يمكن مثلًا كتابة نفس الحروف آلاف المرات والسير بين نقطتين عشرات المرات، ويكون الفعل في نفس المرة هو نفس الفعل، نفس الحرف أو نفس المسافة. ولكنه قد لا يكون الحرف تمامًا هو نفس الحرف من حيث الرسم، وقد لا تكون الخطوة تمامًا هي نفس الخطوة من حيث المسافة. ولكن هذه الفروق

---

[١٥٠] لو قدر الواحد مِنَّا على إيجاد هذه التصرفات وأخرجها من العدم إلى الوجود لوجب قدرته على إعادتها بدليل أن الله تعالى لما قدر على الإيجاد قدر على الإعادة (الشرح، ص٣٧٤–٣٧٥). لو كان الواحد مِنَّا محدِثًا لتصرفاته لوجب صحة أن يحصل في الثاني ما أحدثه في الأوَّل، ومعلوم خلافه، فإن من كتب حرفًا مرة لا يمكنه أن يكتب مثل ذلك الحرف مرةً أخرى (الشرح، ص٣٧٨–٣٧٩). لو كنتم المحدِثين لأفعالكم لصحَّت الإعادة، فإن تعذرت كان المحدث هو القديم القادر على الإعادة. لو كان العبد مختارًا لصحَّت هذه الإعادة. ولما كان الله هو المحدث صحت منه الإعادة (المحيط، ص٤١٢–٤١٣، ٤١٧). لو كان أحدنا محدث الفعل لصح منه أن يفعل المؤلم ملذًّا والملذ مؤلمًا كما صح من الله (المحيط، ص٤١٣–٤١٤).

المكانية لا دلالة لها على الفعل ومصدره وهو الإنسان القادر الحر. والإعادة فرع على مبدأ، ومن يثبت الفعل يثبت التولد. الإعادة ممكنة لأن الفعل ممكن أوَّلًا. ومن قدر على الفعل الأوَّل يقدر على الفعل الثاني. وقد استعمل الفكر الديني الإلهي هذا التحليل لإثبات البعث بإثبات الخلق؛ فالقدرة على الخلق تتضمن القدرة على البعث لأن القادر على الفعل أوَّلًا يكون أقدر على إعادته ثانيًا. والقول باستحالة الإعادة مبني على أن العلم لا بد وأن يكون علمًا بالتفاصيل، وهذا غير لازم؛ فالإعادة ممكنة بفعل الممارسة عندما يتحول الفعل الأوَّل إلى طبيعةٍ ثانية. كما تصح الإعادة من المؤله المشخص؛ لأنه عالم بكل شيء وقادر على كل شيء.

ولا يعني فرض أن قدرة الإنسان مخلوقة معه فهو أيضًا مخلوق؛ أن أفعال الإنسان مخلوقة لأن خلق القدرة لا يستلزم بالضرورة خلق الأفعال. يمكن خلق قدرةٍ قادرةٍ حرة في الإنسان الذي هو محقق قدرته في أفعاله. ولا يعني اعتبار المؤلَّه المشخص مالكًا لكل شيء بما فيه الإنسان وفعله نفيًا لقدرة الإنسان. إن القول بأن المؤله المشخص مالك لكل شيء مجرد عبارة تعبر عن عواطف التعظيم والإجلال. والمعاني والحقائق والوقائع لا تثبت بالعبارات والألفاظ.[١٥١] ولا يعني إثبات كون الإنسان قادرًا أنه يسلب الآخر حريته أو يشاركه فيما ليس له، بل إن القادر على أفعاله هو المحقق لها. وهذا أيضًا ينفي بالضرورة أن يشارك آخر في أفعاله إلا من مشاركة الجماعة والعمل المشترك داخل الجماعة أو الحزب.[١٥٢] لا يعني اختلاف الألسنة والألوان وجود قدرةٍ مشخصة خارجية جعلت الألوان والألسنة متباينة على هذا النحو؛ فتباين الألوان يرجع إلى درجة بُعد الجماعة البشرية عن الشمس، وتباين الألسنة يرجع إلى اختلاف نشأة اللغة حتى لو كانت لغة الوحي توفيقًا. لقد حدث ذلك مرةً واحدة ولم يتكرر بوجود أول إنسان على الأرض، وهذا الحال ليس حالنا، نحن بقية البشر.[١٥٣]

وما المقصود في النهاية، نفي قدرة الإنسان من أجل رفض مشاركة أحد مع المؤلَّه المشخَّص في فعله أم إثبات قدرة الإنسان ورفض مشاركة أي أحد مع الإنسان في فعله؟ ما المطلوب في النهاية؟ إثبات قدرة الإنسان حتى لو كان ذلك بنفي قدرة الغير أم قدرة غيره حتى ولو كان ذلك بنفي قدرة الإنسان؟ حرية الإنسان أم حرية غيره حتى ولو كان ذلك

[١٥١] الله مالك كل شيء، بما فيه أفعالنا، ومِنْ ثَمَّ فهو قادر عليها فعلًا له وخلقًا من جهته (المحيط، ص٤١٦).

[١٥٢] لو كان العبد محدِثًا لأفعاله لكان مثل الله مشاركًا له. وهذا يقتضي التمانع (المحيط، ص٤١٥-٤١٦).

[١٥٣] الشرح، ص٣٨٥.

بالقضاء على حرية الإنسان؟ وكيف تثبت إرادة الإنسان وقدرته وفعله وحريته مع قرارٍ مسبق بأنه لا شيء مخلوق له الخيار في أمره في عالم ليس له؟ وإذا كان القرار المسبق هو الحل فلماذا وضع السؤال؟

(٢-٣) القدرة والاستطاعة

تُثبت نظرية الكسب القدرة بإثبات التفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية. وتُثبت القدرة كواقعة للإنسان كما تثبتها تجربة الفعل الحر. ولكن نظرية الكسب لا تجعل القدرة من نفس الفاعل، بل من مصدرٍ خارجي. وترفض إحالة التفرقة إلى ثبوت الإرادة أو البواعث أو صفة في الجارحة أو بنيةٍ مخصوصة. ولكن ما فائدة إثبات قدرة للإنسان ثم نفي أن الإنسان مصدرها؟ إن ذلك كمن يعطي شيئًا بيد ويأخذه باليد الأخرى. يثبت الكسب الاستطاعة ولكنه لا يجعلها من الإنسان بل من مصدرٍ خارجي.[١٥٤]

والقدرة في الكسب صفةٌ متميزة عن البدن؛ لأنها من خلق فاعلٍ خارجي. ليس المزاج أو الاستعداد البدني بل صفة توجد في البدن دون أن تكون هي البدن، صفةٌ مخلوقة من الخارج. والحقيقة أن القدر مجموع لاستطاعات البدنية والنفسية والاجتماعية لأن الفعل مرهون بالبدن وبالباعث والموقف الاجتماعي في آنٍ واحد.[١٥٥]

وقد يُشار إلى القدرة أحيانًا بلفظٍ آخر أخص، وهو الاستطاعة، والاستطاعة مخلوقة في الإنسان من الخارج مثل القدرة. الإنسان مستطيع باستطاعة هي غيره. وهذا يماثل ما يُقال في الفكر الديني الإلهي من إثبات ذات المؤله المشخص وإثبات صفات هي غيره. وهذا غير صحيح. فإذا كان العجز نقيض القدرة فكون الإنسان عاجزًا مرة لا يعني أنه مستطيع باستطاعة غيره بل لآفة في الجارحة أو لضعف في الباعث أو لعدم وجود باعث على الإطلاق أو لتقييد حركته. ولو كان ذلك كله يُسَمَّى الغير يكون الغير مرتبطًا بالبدن أو بالنفس أو بالذهن، وذلك ليس خارجًا عن الإنسان.[١٥٦] ولم تعرض عقيدة الجبر لموضوع

---

[١٥٤] الإرشاد، ص٢١٥–٢١٦؛ الإنصاف، ص٧؛ الفصل، ص٣، ص٤٠.

[١٥٥] معالم، ص٧٨–٧٩.

[١٥٦] إن قال قائل: لم قلتم إن الإنسان يستطيع باستطاعة غيره؛ قيل له: لأنه يكون مرة مستطيعًا ومرة عاجزًا، كما يكون تارةً عالمًا وتارةً غير عالم، وتارةً متحركًا وتارةً غير متحرك؛ فوجب أن يكون

الاستطاعة؛ لأنها تنكر أن يكون للعبد استطاعة؛ فهو مجبور في أفعال الشعور الداخلية والخارجية.[١٥٧]

ثم تتصف القدرة أي الاستطاعة، بأهم ما يميز الكسب وهو أنها لا توجد فقط من الخارج إلى الداخل، من الله إلى الإنسان ولكنها توجد أيضًا في لحظة الفعل وساعة وقوعه لا قبله ولا بعده. ما دامت القدرة ليست من الفاعل لا الإرادة ولا من البواعث ولا من العضو فليس لها وجود سابق على الفعل، بل توجد في لحظة مع الفعل.[١٥٨] وما دامت القدرة تحصل مع الفعل فإنه لا يجوز الترك؛ ومِنْ ثَمَّ يصبح الفعل ضروري الحصول، ويكون الإنسان مجبرًا على الفعل؛ لذلك كانت القدرة في الجبر أيضًا مع الفعل، أي مقارنة القدرة لمقدورها.[١٥٩] الله وحده هو الذي تتقدم فيه القدرة على الفعل وكأنه معتزلي! وكما لا تتقدم القدرة المقدور، فكذلك لا يتقدم العجز المعجوز. العجز قائم بالعاجز ولا يتقدم عليه.[١٦٠] والحجة في ذلك أن الاستطاعة عَرَض، والعرض لا يبقى زمانَين. العرض يجيء ويذهب، يوجد ويعدم، وهو ليس كالجوهر، قائم بذاته؛ لذلك توجد القدرة ساعة التكليف لا قبله.[١٦١] والحقيقة أن صلة القدرة بالفعل ليست صلة عَرَض بعَرَض. فالقدرة توجد الفعل أو معه عندما يعزم الأمر وتجتمع الطاقة ويبدأ التنفيذ. فالصلة بين القدرة والفعل صلةٌ عضويةٌ حركية، وليست صلة علة بمعلول. وبالتالي يستحيل وجود المعلول بلا علة أو العلة بلا معلول. وقد تكون الاستطاعة مع الفعل بأن يقرر الإنسان بناءً على حريته فعل

مستطيعًا بمعنى هو غيره. وكما وجب أن يكون عالمًا بمعنى هو غيره. وكما وجب أن يكون متحركًا بمعنى هو غيره لأنه لو كان مستطيعًا بنفسه أو بمعنى يستحيل مفارقته لم يوجد إلا وهو مستطيع، فلما وجد مرة مستطيعًا ومرة غير مستطيع ثبت أن استطاعته غيره (اللمع، ص٨٣).

[١٥٧] البحر، ص٣٧، ٤٧.

[١٥٨] الإنصاف، ص٤٦–٤٧؛ النسفية، ص١٠٣.

[١٥٩] (الشرح، ص٤٠٠). عند المجبرة القدرة مقارنة للفعل، فأحدنا لا يجوز أن يكون محدثًا لتصرفه. ولما كان الله محدثًا على الحقيقة كانت قدرة الله متقدمة لمقدورها غير مقارنة له (الشرح، ص٣٩٦).

[١٦٠] الإرشاد، ص٢٢٢؛ المعالم، ص٨٢.

[١٦١] (الملل، ج١، ص١٤٤). ولأن القدرة الحادثة لو تقدمت على الفعل لوجد الفعل بغير قدرة؛ لأنها عرض والعرض لا يبقى (الإنصاف، ص٤٧). وعند المعلومية (العجاردة الخوارج) كذلك (مقالات، ج١، ص١٦٦؛ الفِرَق، ص٩٧؛ مقالات، ج١، ص٥٢). وكذلك الأمر عند الخازمية (العجاردة والخوارج) وأهل السنة (الفِرَق، ص٩٤؛ مقالات، ج١، ص١٧٤).

شيء ثم تنشأ الاستطاعة من قدرة الإنسان على الخلق، ومن حدوث ما لا يمكن التنبؤ به، وهو دليلٌ آخر على الحرية. الأوَّل هو القرار حتى على ضعف الإمكانيات والثاني حدوث استطاعة غير متوقَّعة أثناء إتيان الفعل. فحدوث الاستطاعة مع الفعل قد يكون من فعل الحرية. وحدوث قدرة غير متوقَّعة وقوة غير محسوبة تقوِّي العمل وتعمل على تحقيقه على أكمل وجه.[١٦٢] ولماذا تكون الاستطاعة في اللحظة؟ لماذا لا تكون في الزمان؟ لماذا تكون في الحال ولا تكون في الديمومة؟ لماذا لا يكون القادر على شيء في لحظة قادرًا عليه في كل لحظة؟

قد يكون الفعل اللحظي ليس أدل الأفعال على ممارسة الإنسان حريته. الفعل اللحظي قد لا يتكرر وهو الفعل الذي يحدث في ظروف قد تكون عفوية. الفعل الحر هو الفعل الدائم الذي يحدث نتيجة لتدبر ووعي وقدرة على الاستمرار في كل لحظة، لا تنتهي قدرته ولا يتوقف باعثه، ولا تغيب غايته.

وهناك عدة حججٍ أخرى تفصيلية تقدمها الأشاعرة لإثبات وجود الاستطاعة مع الفعل. وهي كلها حججٌ خاطئة، إمَّا من حيث الصورة أي الجدل أو من حيث المضمون أي المعنى أو الشيء. فكثيرًا ما تكون الحجة المقدمة لإثبات أن الاستطاعة مع الفعل هي نفسها المطلوب إثباته، ويكون الفكر كله مصادرة على المطلوب؛ مما يدل على أن الفكر هنا مجرد انفعال يريد إثبات ذاته سواء كمقدمة أو كنتيجة أو أنها محاولة فقط لتفنيد الموقف المعارض، الاستطاعة قبل الفعل، وهو المعروف باسم برهان الخلف.[١٦٣]

وقد يقال إن امتناع وجود الاستطاعة قبل الفعل هو أنها لو كانت كذلك لزاحمت قدرة المؤلَّه المشخَّص الموجودة قبل الفعل. ولما كانت قدرة الإنسان أقل إجلالًا وعظمةً، فمقدارها

---

[١٦٢] ظهرت الاستطاعة مع الفعل عند بعض القائلين بالحرية مثل المعتزلة والخوارج، مثلًا الجبائي (مقالات، ج٢، ص٩٢–٩٣)، الإسكافي (مقالات، ج٢، ص٩٣)، ابن الراوندي (مقالات، ج١، ص١٧٥)، وعند فريق من الإباضية (مقالات، ج٢، ص١٧٤، ص١٨٠؛ الفِرَق، ص١٠٥)، وعند النجار وبرغوت والمريسي والعطوي وهشام بن الحكم وسليمان بن جرير، وجماعة من المرجئة (الفصل، ج٣، ص١٨)، وعند زرقان (مقالات، ج١، ص١٢)، وعند فريق من الزيدية، الاستطاعة مع الفعل قبل الأمر (مقالات، ج١، ص١٤٠).

[١٦٣] ومما يدل على أن الاستطاعة مع الفعل أن من لم يخلق الله له استطاعة محال أن يكتسب شيئًا. فكما استحال أن يكتسب الفعل إذا لم تكن استطاعة صح أن الكسب إنما يوجد لوجودها. وفي ذلك إثبات وجودها بالفعل (اللمع، ص٩٦–٩٧). الاستطاعة فعل الله وأنه لا يفعل أحد خيرًا ولا شرًّا إلا بقوة أعطاه الله إياها (الفصل، ج٣، ص٢٤).

ألا توجد إلا في لحظة إتيان الفعل عندما تسمح لها القدرة الأعظم بذلك وتفسح المجال لها. والحقيقة أن هذا التفكير انفعاليٌّ خالص يريد إثبات أولوية قدرة المؤلَّه المشخَّص على قدرة الإنسان وقِدَمها وتقدمها عليها. وكيف تكون هناك قدرتان قديمتان موجودتان ومتساويتان؟ ولما كانت الكفَّتان غير متساويتين بين القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية، والإنسان لا يقوى على الوقوف أمام الله، إقلالًا للذات، وإكبارًا للغير لم يكن له استطاعة سابقة على الفعل. والسؤال هو: هل فعل الإنسان مشروط بالقدرة الإلهية أم القدرة الإلهية ذريعة للسيطرة عليه من السلطة السياسية المدنية أو الدينية؟ والحقيقة أن تقدم القدرة الإنسانية لا يعني بالضرورة نفيًا لقدرة الإلهية، بل يعني فقط تقدم القدرة الإنسانية ووجوها كإمكانية تتحقق ساعة القرار بإتيان الفعل.[١٦٤]

ولا يقال إن القدرة عون على الفعل، وبالتالي فهي مقارنة؛ لأن القدرة ليست عونًا، بل هي تمكين وإرادة. ينشأ العون من تحقق شروط الفعل كالصحة البدنية وصدق الباعث وكمال الغاية وعدم الموانع البدنية أو النفسية أو الاجتماعية. وكيف يتأتى الفعل وقدرته مقارنةً له وليست سابقة عليه، وحساب القدرات السابق على تحقيق الفعل شرط لإتمامه وقرار تحقيقه؟ وقد تكون القدرة المقارنة عمياء إن نشأت وقت الفعل، أكبر من الفعل فتتجاوزه أو أقل منه فلا يتحقق الفعل.[١٦٥]

إن إثبات الاستطاعة مع الفعل بحجة أن العلة لا تكون إلا مع معلولها لا قبلها غير صحيح؛ لأن العلة تكون موجودة قبل معلولها. والإنسان هو الذي يسبب فقط اتصال العلة بالمعلول. العلة باقية قبل المعلول، كما أن الاستطاعة باقية قبل الفعل. ولا يعني ذلك تقدمها المطلق وبقاءها الأبدي بل هو بقاء مشروط بحياة الإنسان وبقدرته على الفعل، قدرته البدنية والنفسية والذهنية وحضور الباعث ووضوح الفكر والغاية وإمكانية العمل الحركي.[١٦٦] فإن قيل: لما كانت الدلالة مقارنة للمدلول، وصحة الفعل دلالة على القدرة

---

[١٦٤] حجة الجويني لإثبات استحالة تقدم الاستطاعة على الفعل عن طريق استحالة تسلسل الحوادث والقدرات إلى ما لا نهاية، وضرورة وجود قدرةٍ قديمة كما هو الحال في دليل الحدوث. فيقول مثلًا: الحادث في حال حدوثه مقدور بقدرةٍ قديمة (الإرشاد، ص٢١٨–٢١٩).

[١٦٥] ليست القدرة عونًا بل تمكين وإرادة (الشرح، ص٤٣٠–٤٣١).

[١٦٦] الاستطاعة علة الفعل ولا تكون إلا معه (مقالات، ج٢، ص٧٠). الحكم في حالة ثبوته تقارنه العلة (الإرشاد، ص٢٢٠–٢٢١). ويرفض عباد بن سلميان ذلك؛ فإن العلة لا تكون مع معلولها، والاستطاعة ليست علة (مقالات، ج٢، ص٧٠).

كانت القدرة مقارنةً للمقدور، يكون المثل هنا مختلفًا في حالة الكسب؛ فليست كل دلالة مقارنة للمدلول بل قد تكون متقدمة عليه، فدلالة الغمام سابقة على وجود المطر.[١٦٧]

أمَّا القول بأن القدرة قدرة على شيء، ومِنْ ثَمَّ لزم كونها مع الفعل لا سابقة عليه فإنه يكون إنكارًا للتفرقة بين الممكن والواقع، بين القوة والفعل. صحيح أن القدرة قدرة كل شيء ولكن قد تكون هذه القدرة ممكنة وليست قائمة بالفعل؛ فالقادر على الحركة قادر عليها وإن لم يتحرك، والقادر على الكلام قادر عليه دون أن يتكلم. ولا يتم الفعل فجأةً بناء على قدرةٍ مخلوقة فجأة وإلا كان الإنسان يسير في هذا العالم نطاطًا! وكيف يمكن تصور الفعل الإنساني معدومًا إلا إذا حلَّت فيه القدرة فتجعله موجودًا وكأن الإنسان قطعة من جماد لا تدب الحياة فيه إلا إذا لاحقته القدرة على دفعات كطلقات رصاص![١٦٨] وهناك فرق بين القدرة والباعث؛ فالقدرة سابقة على الفعل ولكن الباعث أو السبب هو الذي يجعل الفعل يتحقق في هذه اللحظة أو في تلك. كما أن الغاية باقية بعد الفعل، يصب فيها الفعل بعد أن يتحقق.[١٦٩]

والقول بأن الفعل يحتاج عند الصحة إلى أمر يحتاج بدوره عند الوقوع إلى أمرٍ متجدد؛ وبالتالي يحتاج الفعل إلى قدرةٍ متجددة كما هو الحال في الكسب غير صحيح، لا في حالة المشبه به ولا في حالة المشبه؛ فطلب تكرار الأمر عند كل فعل مستحيل عملًا وغير وارد نظرًا. يصدر الأمر مرةً واحدة. وما لم يأتِ أمرٌ آخر بإلغائه أو بأمرٍ آخرَ بديل لظلَّ الأمر الأوَّل سائر المفعول كما هو الحال في الواجبات الشعرية وفي التكليف بوجهٍ عام. وهل يحتاج كل فعلٍ إنساني لكل فرد من أفراد البشر إلى أمرٍ متكرر يصدر لكل فعل ولكل فرد، وكأن العالم هو مجموعة من الأفراد وسلسلة من الأفعال لا رابط بينها، وكأن الاستغراق والكليات لا وجود لها في الحياة الإنسانية. وبالرغم من أن التمثيل واقع في الحياة الإنسانية بدليل اعتماد الحجة عليه إلا أنه يخطئ في الجمع بين أمرين. فالصحة والأمر لا جامع بينهما. وحتى لو صحَّ التمثيل فالمؤله المشخص، وهو الكامل، لا يحتاج إلى إصدار أمرٍ متكرر، فعلمه علمٌ كلي كما يقتضيه كمال العلم بالنسبة للعلم الإنساني الجزئي. ولو احتاج إلى تكرار الأمر لوجب قِدَم الإرادة ومِنْ ثَمَّ قِدَم العالم. وكيف تتعلق

[١٦٧] المعجزة دلالة على النبوة ومتقدمة عليها (الشرح، ص٤٢٧–٤٢٨).

[١٦٨] الإرشاد، ص٢١٩–٢٢٠.

[١٦٩] يقرب الأشعري المثل باستطاعة طلاق المرأة وإعتاق العبد (اللمع، ص١٠٣).

الإرادة بالنواهي في حين أن الإرادة لا تتعلق بنفي؟ هذا يدل على أن الأمر الأوَّل لا يحتاج إلى أمرٍ زائدٍ متجدد.[١٧٠]

ولا تؤدي بالضرورة التفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية إلى أن القدرة قد تفارق الأولى بينما فارقت الثانية. لا تثبت هذه التفرقة مقارنة القدرة وقت إثباتها وتقدمها. وليس إثبات المقارنة بأولى من إثبات المفارقة؛ فكلاهما واقع، وليس لأحدهما حجةٌ زائدة على الآخر. والقول بأنه يستحيل وقوع الفعل عند عدم القدرة؛ وبالتالي يجب الفعل عند وجودهما، فالاستحالة والوجوب طرفا نقيض لا يمكن الجمع بينهما هو خلط بين الصحة والوجوب. فنقيض الاستحالة هو الصحة لا الوجوب. إذا كان الإنسان قادرًا على فعل يصحُّ منه الفعل ولا يوجب بتدخل قدرةٍ خارجية مقارنة للفعل.[١٧١] أمَّا القول بأنه لو استحال الفعل بالقدرة في الحال، فإن هذه الاستحالة لا ترجع إلى القدرة لأنها موجودة، ولا إلى المقدور لأنه مقدور، بل لاستحالة المقارنة؛ مما يثبت عدم الارتباط الضروري بين القدرة والمقدور؛ وبالتالي تنتفي القدرة قبل الفعل، وتحلُّ فيه وقت وقوعه. هذا القول يتحدث عن استحالةٍ افتراضية وليس استحالةً واقعة بالفعل. فما دامت القدرة موجودة، وما دام المقدور داخل حدود الطاقة، وامتنعت الموانع فلا استحالة هناك، ولا حاجة إلى قدرة مقارنة تجعل الفعل واقعًا. وإن استحالة الفعل فإمَّا لأنه لا قدرة هناك، أو لعدم وجود باعث أو غاية، أو لوجود مانع بدني أو نفسي أو اجتماعي. ولا تعني الاستحالة في الحال الاستحالة في كل حال؛ بدليل الفعل المتولد. هناك أحكامٌ عقليةٌ عديدة في الاستحالة قد لا تطابق استحالةً فعلية؛ فاستحالة المؤلَّه المشخص على فعل ما لم تزل استحالة تنال من الإطلاق وإن كانت حكمًا. ومع ذلك فلا شيء يحدث بلا سبب. وإن استحال الفعل فهناك سبب للاستحالة وإن لم يكن بالضرورة حكمًا عقليًّا؛ فالأحكام العقلية هي نفسها علل واقعية.[١٧٢]

---

[١٧٠] جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما ... لا يحتاج الله إلى ذلك ... لو احتاج إلى الإرادة لوجب قِدَم العالم ... لا تتعلق إرادة بنفي ... لا احتياج إلى أمر زائد (الشرح، ص٤٢٢).

[١٧١] الحركة الاختيارية تتقدمها القدرة (الشرح، ص٤٢٢–٤٢٣). نقيض الاستحالة هو الصحة لا الوجوب (الشرح، ص٤٢٣).

[١٧٢] الاستحالة في الحال لا تعني الاستحالة في المستقبل؛ هناك استحالة في الله على ما فعل ما لم يزل (الشرح، ص٤٢٩).

والقول بأنه لو جاز الفعل بالقدرة المتقدمة لجاز بالقدرة المعدومة، بل ويجوز في حالة العجز قولٌ مستحيل وافتراضٌ نظريٌّ صوريٌّ صرف؛ لأن الفعل لا يجوز بقدرةٍ معدومة، خاصة إذا كان الفعل الأوَّل. أمَّا الفعل المتولد، فإنه يجوز بقدرةٍ معدومة؛ لأن القدرة في هذه الحالة وإن عُدمت من ناحية البدن والمباشرة، فإنها تظل باقية من حيث المعنى والأثر، والقدرة هي الأثر.[١٧٣]

فإن قيل: لو جاز أن تكون القدرة متقدمة لمقدورها في وقت لجاز أن تكون متقدمة في أوقاتٍ كثيرة، وهذا يقتضي التكليف والاحترام وعدم استحقاق المدح والذم قيل إن التقدم بأوقاتٍ كثيرة مشروط بحياة الإنسان. فالقادر على الفكر لا تتقدم قدرته حتى ترجع إلى عهد الصبا، والقادر على الحركة لا تتقدم قدرته حتى ترجع إلى المهد. إن القادر على الفعل تتقدم قدرته في الحقيقة في دور حياته المحقِّق لهذا الفعل؛ فالتكليف مشروط بالحياة، واستحقاق الذم والمدح مشروط بتحقيق الأفعال المشروطة بالإنسان الحي.[١٧٤] يكفي تقدم القدرة المعينة على الفعل الخاص في موقفٍ معين وليس افتراض أمورٍ نظرية لا وجود لها إلا افتراضًا وكأن الفكر الديني مهمته تبخير الوقائع والقضاء على الأفعال لحساب القِدَم المطلق والبقاء المطلق والتسلسل إلى ما لا نهاية من البداية أو من النهاية.

إن احتياج الفعل إلى القدرة ليس كاحتياجه إلى الآلة حيث تجب فيها المقارنة؛ لأن الآلات تنقسم إلى متقدمة ومقارنة. وليس تمثيل القدرة بالآلة المقارنة أولى من تمثيلها بالآلة المتقدمة.[١٧٥] كما أن القول بتقدُّم القدرة لمقدورها يوجب انقطاع الرغبات عن المؤلَّه المشخص، وذلك بخلاف رغبات المسلمين التي لا تنقطع بل تكون ممتدة. حتى المؤله المشخص خلط بين العلة الفاعلة والعلة الغائية. القدرة علةٌ فاعلة. صحيح أن الفعل يتحقق بمجموع عللٍ فاعلة وغائية، ولكن القول بتقدم العلة الفاعلة لا يعني بالضرورة انقطاع العلة الغائية، بل إن العلة الغائية هي المحرك للعلة الفاعلة؛ لما كان الإنسان مجموعة من الغايات تنظمها غايةٌ واحدة. يحدث كل ذلك في حياة الإنسان، وبدون حياة الإنسان لا

[١٧٣] الجواب بالنفي أمَّا إن وجدت وعدمت فنعم وذلك هو التولد (الشرح، ص٤٢٤).

[١٧٤] عند أبي علي لا يجوز خلق القادر بالقدرة من الأخذ والترك إلا عند مانع، وعند أبي هاشم والقاضي يجوز خلق القادر بالقدرة من الأخذ والترك (الشرح، ص٤٢٤–٤٢٦).

[١٧٥] الآلات تنقسم إلى متقدمة ومقارنة (الشرح، ص٤٢٦).

يكون هناك فعل أو غاية. وإن تخيل حياةٍ مطلقة تمتد فيها الغايات إلى ما لا نهاية مجرد فكر بالتمني، تضحية بالواقع في سبيل الممكن، وقضاء على النسبي في سبيل المطلق.[١٧٦]

وإن قيل: لو كانت القدرة صالحة للضدين لما كان أحدهما بالوقوع أولى من صاحبه إلا بأمرٍ مخصَّص؛ وبالتالي خلق القدرة للإتيان بأحد الضدَّين دون الآخر كما هو الحال في الكسب هو هذا الأمر المخصص، فإن ذلك القول لا يعني بالضرورة خلق قدرةٍ مقارنة تجعل أحد الضدَّين واقعًا دون الآخر، بل يعني وجود أمرٍ مخصص وهو الباعث على تحقيق أحد الفعلَين. والباعث موجود دون حاجة إلى أمرٍ زائد. تحدث القدرة من الباعث ولا تحتاج إلى شيءٍ آخر توجد به؛ لأنها لا تحدث على سبيل الإيجاد بل على سبيل التأثير.[١٧٧] ولا يُقال إن المتعلقات بالأغيار مشتركة في أنها لا تتعلق بالضدين، ولما كانت القدرة متعلقة بالأغيار، فإنها لا تتعلق بالضدين وبالتالي تكون مقارنة للمقدور كما هو الحال في نظرية الكسب؛ وذلك لأن تعلق القدرة بالضدين جائز، ولكن وقوع أحد الضدين دون الآخر لا يتعلق بالقدرة وحدها السابقة على الفعل بل أيضًا بالباعث المصاحب للفعل، وبالغاية التي يهدف إليها الفعل.[١٧٨]

إن الأفعال المتماثلة والمختلفة والمتضادة، كلٌّ منها محتاج في نظرية الكسب إلى قدرةٍ خاصة، فالقدرة الواحدة في الكسب لا تكون على إرادتَين أو حركتَين أو مثلَين؛ لأن كل قدرة مصاحبة لفعل، وكل فعل يحدث بقدرة. وما دام الإنسان قدر على الفعل مرة فإنه لا يقدر على فعلٍ آخر مشابهًا له ومساويًا إياه إلا بقدرةٍ أخرى. وهكذا يحتاج الإنسان في كل مرة يفعل فيها فعلًا إلى قدرة جديدة. لا توجد الحركتان في لحظةٍ واحدة لأنهما تكونان إمَّا حركةً واحدة أو حركتَين متضادتَين، فإن كانتا حركةً واحدة امتنع التماثل، وإن كانتا متضادتَين وقعت إحداهما دون الأخرى لأن القدرة لا تتعلق بالضدَّين ولا تقعان واحدة تلو الأخرى لأن القدرة لا تبقى في الزمان ولا توجد إلا في اللحظة. تقع حركةٌ واحدة بقدرةٍ واحدة في لحظةٍ واحدة. وتحتاج الحركة الثانية إلى قدرةٍ ثانية في لحظةٍ ثانية. والحقيقة أن هذا التصور كله للتماثل والاختلاف والتضاد في الأفعال على ما تعرضه نظرية الكسب

[١٧٦] القدرة تنتفي بعد الوجود (الشرح، ص٤٢٦–٤٢٧).

[١٧٧] القدرة ليست على سبيل الإيجاد، بل على سبيل التأثير والاختيار، فلا احتياج إلى أمر زائد (الشرح، ص٤٢٨–٤٢٩).

[١٧٨] التعلق بالضدين جائز ... اختلاف الأغيار من جهة التعليق (الشرح، ص٤٣٠).

ينافي الحس والمشاهدة والعادة ويضاد التعلم والممارسة التي يتحوَّل فيها الفعل بالتكرار إلى طبيعةٍ ثانية. صحيح أن الجدة في الفعل أكثر إشراقًا وحيوية من الفعل المتكرِّر ولكن هذه الجدة مرتبطة بتجدُّد الباعث نفسه وحضور الغاية ماثلة باستمرار والشوق إلى الفعل الذي يحقق رسالة الإنسان وغايته.[١٧٩]

وكما لا تقع المتماثلات في الكسب بقدرةٍ واحدة، فالأَولى ألَّا تقع المختلفات وإلا لاستطاع الإنسان بقدرةٍ واحدة أن يفعل كل شيء. وهذا افتراضٌ محضٌ لأن قدرةً واحدة لها مداها، وكل فعل يحتاج إلى قدرةٍ مساوية له حتى يتم الفعل. فلا يمكن رفع حجر بأصبعٍ واحد ولكن يمكن رفعه باليد.[١٨٠]

وكما أن القدرة الواحدة في الكسب لا تقدر على المتماثلات والمختلفات، فإنه أولى بها ألا تقدر على المتضادات؛ فالقدرة على شيء ليست قدرة على ضده؛ لأن كل قدرة تحتاج إلى قدرةٍ خاصة في وقت الفعل، ولأن القدرة قدرة بشيء ولا بد من تعلُّقها بمقدور، والمقدور لا يكون مقدورَين وإلا كانت هناك قدرة بلا مقدور أو فاعل بلا فعل وهو مُحال. وإذا كانت القدرة مقارنةً للفعل فالمقارنة لا تكون للضدَّين وإلا لاستحال الفعل، ومِنْ ثَمَّ كانت المقارنة لأحد الضدَّين فحسب. والخطأ هنا عدم التفرقة بين الممكن والفعل؛ فهناك قدرةٌ ممكنة وإن لم تكن متعلقة بفعل، فإذا تحققت القدرة تعلقت بفعل. وعندما يتحقق أحد الضدين فمعنى ذلك أنه تحقق طبقًا للباعث الأقوى. وتتحدد قوة الباعث بالفكر والغاية ودرجة التمثل له. أمَّا أفعال النائم والساهي فإنها ليست أفعالًا لأنه ينقصها الرويَّة والتدبر والقصد والغاية. وإذا وقع فعل الإرادة دون الكراهية أو فعل الكراهية دون الإرادة، فلاختلاف الباعث والغاية والفكر أي لاختلاف الأساس النظري للفعل أو إن شئنا لاختلاف القيمة. لا تعني القدرة على الضدَّين القدرة على متناقضَين طبيعيَّين كالسواد والبياض بل القدرة على فعلَين مختلفَين في القيمة من حيث الشرف كالظلم والعدل، أو القهر والتحرر. وهذا هو مناط الحرية، التحرك بين سلم القيم واتِّباع أعلاها أي أوسعها مدًى وأكثرها تحقيقًا لكمال الطبيعة. وإذا كانت القدرة بالضرورة متعلقة بأحد الضدَّين استحالت الحرية.[١٨١]

---

[١٧٩] هذا هو دليل الأشعري (اللمع، ص٩٦؛ حاشية الخيالي؛ حاشية الإسفراييني، ص١٠٥).

[١٨٠] لو تعلَّقت قدرةٌ واحدة بكل ما يصح أن يكون في مقدور العبد لوجب أن تكون القدرة القادرة على الدبيب قادرة على اكتساب جميع العلوم والإرادات ونحوها من المقدورات (الإرشاد، ص٢٢٣).

[١٨١] عند الأشعري لا تصلح القدرة للضدين (معالم، ص٨٠). والدليل على وجود القدرة عند مقدورها والضد غير موجودة بعدُ، والقدرة لا يجوز أن توجد وقتين (اللمع، ص٩٥، ص٩٩–١٠٢). وكذلك

لذلك في الجبر أيضًا القدرة غير صالحة للضدين لمقارنة القدرة بأحدهما ضرورةً ووجوبًا. ولا ينفع تجويز البدل في الأفعال لإثبات قدرة الإنسان؛ لأن البدل لا يجوز في الماضي الذي تم، بل في الحاضر المستدرَك أو في المستقبل المنتظَر الذي لم يتم. وما فائدة حرية في الماضي الذي وقع؟ ولماذا يكون أحدهما أولى بالوقوع من الآخر؟ وما المخصص؟ أليس ذلك كله تكليفًا بما لا يُطاق؟[١٨٢]

ولا تفيد التفرقة بين نوعَين من القدرة البدنية مثل الصحة وسلامة الحواس والأعضاء وبين ارتفاع الموانع النفسية، وهي مجموعة البواعث والأفكار والغايات، فتكون الأولى قادرة على الضدَّين في حين تقدر الثانية على فعلٍ واحد فقط لإثبات الكسب. وذلك لأن تحريك اليد أو تسكينها ليس فعلًا كاملًا، بل هو فعلٌ بدنيٌّ خالص وليس له أية دلالة على السلوك الإنساني، في حين أن الفعل القائم على البواعث والغايات هو الفعل الإنساني الذي يعبر عن طبيعة الإنسان ووجوده. الفعل الحقيقي هو فعل الباعث والغاية، وهو ما زال في هذه التفرقة لا يقدر على فعل الضدين لمقارنة قدرته لأحد الفعلين.[١٨٣] ولا يمكن إثبات أن القدرة لا تقدر على الضدين مع الإبقاء على القدرة الممكنة قبل تحقق الفعل ودون حاجة إلى خلق قدرةٍ جديدة للإتيان به؛ فطبيعة الإنسان واحدة، والقادر على تحرير الشعب لا يقدر على استعباده، والقادر على العلم لا يقدر على الجهل. الطبيعة موجِّهة للفعل كما أن الفكر موجِّه للسلوك، وكما أن الطبيعة لا تتغير فكذلك المبادئ لا تتغير، وكما أن الغاية باعث

يمنع الجويني تعلق القدرة بالضدَّين لأنه لو تعلَّقت بهما لقارنتْهما ومن ضرورة ذلك اقترانهما وهو باطل. ولماذا يختص أحد الضدين بالوقوع دون الثاني. والقصد لا يجوز لأنه قد يقع أحد الضدين من الغافل والنائم والساهي من غير إرادة، وليس من شرط القدرة على شيء القدرة على تركه (الإرشاد، ص٢٢٣–٢٢٥).

[١٨٢] المجبرة على فرقتَين؛ الأولى تقول بقدرةٍ مقارنة لمقدورها غير صالحة للضدَّين (الشرح، ص٣٩٧). جوز المجبرة البدل عن الوجود؛ فالكافر يصح منه الإيمان بشرط ألا يكون فيه الكفر، ومنع المعتزلة ذلك وإلا جاز البدل في صفات الأجناس والجواهر وصفات الله وفي الماضي. والبدل كالشرط لا يدخل إلا في المستقبل المنتظَر، أمَّا في الواقع الموجود فلا يصح (الشرح، ص٤١٧–٤١٨). ويرى القاضي أن ذلك يوقع في التناقض؛ ولماذا يكون أحد الضدين أولى بالوقوع من الآخر؟ وما المخصص لأحدهما دون الآخر؟ أليس ذلك تكليفًا بما لا يُطاق، أي التكليف بالإيمان والكفر معًا (الشرح، ص١٩٨).

[١٨٣] هذا هو موقف الرازي الذي يجوز القدرة على الضدَّين وعلى الفعل والترك في القدرة البدنية وحدها دون الداعية الجازمة التي ترجح أحد الضدَّين (المعالم، ص٨٠).

على الفعل، والغاية واحدةٌ ماثلةٌ حاضرة لا تغيب؛ فالفعل كذلك واحد. لا تصبح القدرة قادرة على الضدَّين إلا إذا تغيرت البواعث والمقاصد والأهداف. يستطيع الإنسان بقدرته أن يفعل الشيء ونقيضه باستثناء البواعث والغايات؛ فالقادر على الحركة قادر على السكون، والقادر على الكلام قادر على الصمت، ولكن القدرة البدنية ليست إلا إحدى مكوِّنات الفعل، بالإضافة إلى الباعث والغاية. بل إن عدم وجود الباعث والغاية يصيب الإنسان أحيانًا بالعجز عن الحركة؛ وبالتالي بتراخي القدرة البدنية؛ فالأفعال تتخلَّق بالبواعث والغايات. لو خلقت القدرة في لحظة الفعل كما هو الحال في الكسب بصرف النظر عن البواعث والغايات لحدث فعلان متضادان في وقتٍ واحد. وإذا قيل إن الفعل لا يصلح إلا لذاته دون ضده رجع الكسب إلى الجبر، وأصبح الإنسان يخلق قدرةً خارجية فيه غير قادر إلا على هذا الفعل دون غيره.[١٨٤] وفي الكسب أيضًا القدرة على الفعل ليست قدرة على الترك؛ لأن الفعل يحدث بقدرةٍ خارجية تجعل الفعل واقعًا ومهيئًا. ولا يجوز بعد ذلك ألا يحدث الفعل. وهو نوع من الجبر لأن الفعل الحسن هو الفعل الذي يقدر الإنسان فيه على الفعل والترك على السواء مع اعتبار الطبيعة وأنها موجِّهة برسالتها، وهذه هي الحرية الباطنية.[١٨٥]

ولما كانت القدرة، في نظرية الكسب، مخلوقة في الإنسان من الخارج، فإن الفعل الإنساني لم يعد داخلًا في نطاق القدرة الطبيعية، ومِنْ ثَمَّ يجوز أن يأتي الإنسان بفعل أكثر من طاقته الطبيعية ما دامت القدرة اللازمة لذلك قد خُلقت فيه. يجوز إذن التكليف بما لا يُطاق، وأن تكون الاستطاعة أقل من التكليف. وهذا هدم لأساس التكليف وتقويض لأساس التشريع وقضاء على أساس الاستحقاق بالمدح والذم؛ فقد قام التكليف على أنه لا تكليف بما لا يُطاق. وكل ما يتجاوز حدود الطاقة الإنسانية لا يدخل ضمن الفعل الإنساني. وتكليف ما لا يُطاق بدنيًّا مستحيل. كيف يستطيع الإنسان تحريك جبل بأصبعه أو إمساك القمر بقبضته؟ التكليف بما لا يُطاق لا يجعل هذا العالم أفضل العوالم الممكنة.[١٨٦] أمَّا

---

[١٨٤] عند القاضي يستحيل التكليف بالإيمان والكفر معًا (الشرح، ص٣٩٦).

[١٨٥] (المحيط، ص٤٠٤–٤٠٦). وقد ألزم أبو الهذيل المجبرة بأن البدل مضاد للجبر (الانتصار، ص١٤).

[١٨٦] تكليف ما لا يُطاق تكثر صوره؛ فمن صوره تكليف جمع الضدَّين وإيقاع ما يخرج من قبيل المقدورات. والصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلًا غير مستحيل. واختلفوا في جواز تكليف من لا يعلم كالمغشيِّ عليه والميت! والدليل على جواز تكليف المحال الاتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعدًا حال توجُّه الأمر إليه (الإرشاد، ص٢٢٦). وعند الغزالي يجوز أن يكلفهم الله ما لا يُطاق (الاقتصاد، ص٨٣)،

أفعال الشعور مثل الإيمان والعلم والاعتقاد، فإنها أيضًا لا تحدث إلا داخل حدود الطاقة والاستعداد؛ فالقادر على علم شيء لا يقدر على علم كل شيء، ولا يوجد علم مسبق بما سيحدث في المستقبل إلا بطريق التنبؤ، وهو احتمالٌ خالص؛ ومِنْ ثَمَّ التكليف بالرسالة واقع على البشر سواء فهم من حققها أو لم يحققها. صحيح أن الإنسان في موقف، والموقف يعطيه البواعث ولكن ذلك لا يعني أن الموقف والبواعث معًا أكبر من طاقة الإنسان وأنها ضد التكليف بالضرورة. ويمكن للإنسان بحريته تحويل الموقف لصالحه.[١٨٧] وماذا يحدث لو خلقت القدرة على فعل شيء ليس الإنسان مستعدًّا له أو قادرًا عليه؟ لو حدث ذلك لفعل الإنسان ضد طبيعته وضد قدرته؛ وبالتالي تضيع حريته الذاتية وتصبح أفعاله مملاة عليه من الخارج وفوق حدود الطاقة.[١٨٨] وإذا جاز لأفرادٍ قلائل لحماسهم للرسالة ولشدة الباعث على الفعل القيام بأعمال تكون في حكم العادة خارقة للعادة، كما يحدث ذلك من عباقرة التاريخ وأبطال الشعوب فإن هذه الأفعال تدخل في حدود الطاقة، ولكنها الطاقة الفردية والجماعية المتميزة، وهي ما تُسَمَّى بلغة التشبيه إتيان المعجزات أو القيام بالمستحيلات. ولكن في نظرية الكسب ما دام المؤلَّه المشخَّص هو الفاعل فلم لا يجوز التكليف بما لا يُطاق؟ الله هو الفاعل وهو المكلِّف وما الإنسان إلا قناع وحاشية.

فيقول إن الله يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه (الاقتصاد، ص٩٢). وكذلك تُجوِّز المجبرة تكليف الكافر بالإيمان وتكليف ما لا يُطاق نظرًا لمقارنة القدرة بمقدورها، وهو أيضًا قول ابن بشر وأصحابه (الشرح، ص٤٠٠، ص١٩٨). وعند بعض الإباضية والخوارج؛ يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وإدريس الإباضي، أن الله كلف العباد على ما لا يقدرون عليه لتركهم له لا لعجزهم عنه (مقالات، ج١، ص١٣٤).

[١٨٧] وعند الجويني يأمر الله الكافر بالإيمان، وذلك جائز عقلًا وواقع شرعًا عند الأشعري (الإرشاد، ص٢٢٧–٢٢٨). وقال أهل السنة: لا يمتنع تكليف ما لا يُطاق لثلاثة أسباب: (أ) علم الله تعالى من بعض الكفار أنه يموت على كفره. فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه بفعل الإيمان مقارنًا للعلم بعدم الإيمان، وهذا تكليف بالجمع بين الضدين. (ب) أن الله كلف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن أبدًا، فيلزم أنه كلفه بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وهو جمع بين النقيضَين. (ج) أن القدرة والداعية على الكفر من الله مجموعهما يوجب الكفر، فإذا كلَّفه بالإيمان فقد كلَّفه بما لا يُطاق (معالم، ص٨٢–٨٣).

[١٨٨] لو كانت القدرة مقارِنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفًا لما يُطاق؛ إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع منه دلَّ على أنه غير قادر، وتكليف ما لا يُطاق قبيح، والله لا يفعل القبيح (الشرح، ص٣٩٦).

إن شرط حرية الأفعال أن تكون الاستطاعة قبل الفعل وليس معه؛ لأن الفعل في حاجة إلى تخطيط وتدبر مسبق. ليست كل الأفعال بنت التو واللحظة.[١٨٩] لذلك قد يثبت الكسب نوعًا ما من الاستطاعة قبل الفعل وهي الاستطاعة البدنية فحسب، سلامة الحواس والصحة واعتدال المزاج وارتفاع الموانع. أمَّا الاستطاعة النفسية فإنها تظل مع الفعل وليدة اللحظة.[١٩٠] وباجتماع القدرتَين البدنية والنفسية (الداعية الجازمة) يحدث الفعل. فإن قيل: إن من الاستطاعة ما هو قبل الفعل وما هو في حال الفعل وما هو بعد الفعل، فإن أقصى ما يستطيعه الكسب من إثبات استطاعة قبل الفعل هي الاستطاعة البدنية فحسب دون سواها. الاستطاعة عَرَض يخلقه الله في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية، وهي علة الفعل عند المعتزلة. وعند الجمهور شرط أداء الفعل لا علة له، صفة يخلقها الله عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات. وحتى في هذه الحالة الضيقة التي لا تتعدى فيها الاستطاعة القدرة البدنية الحالة في البدن قبل إتيان الفعل يكون الكسب قد انتهى إلى أن خلق الله للقدرة على الفعل مشروط بسلامة البدن، وبالتالي النيل من قدرة الله المطلقة. وهنا يبرز سؤال: ألا يقدر الله على خلق القدرة في العاجز والمشلول والمبتور والقعيد؟ هل يجوز إذن تكليف العاجز؟ وهل يؤدي هذا الدفاع النسبي عن الفعل بإثبات مجرد الاستطاعة البدنية السابقة على الفعل إلى النيل من التوحيد بالضرورة؟[١٩١]

---

[١٨٩] والاستطاعة مع الفعل، وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل، ويقع هذا الاسم على سلامة الأسباب والآلات والجوارح، وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة، ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه (النسفية، ص٩٦–١١٢).

[١٩٠] عند ابن حزم الاستطاعة قسمان؛ أحدهما قبل الفعل وهي سلامة الجوارح وارتفاع الموانع، والثاني مع الفعل وهو خلق الله للفعل في فاعله، ولولاهما لم يقع الفعل (الفصل، ج٣، ص٢٧). وهشام بن الحكم الرافضي (مقالات، ج١، ص١١١-١١٢). من يقول بالاستطاعة قبل الفعل صحيح من حيث إن ذلك المزاج المعتدل سابق، ومن يقول الاستطاعة (وكذلك الرازي) مع الفعل صحيح من حيث إن عند حصول مجموع القدرة والداعي الذي هو المؤثر التام يجب حصول الفعل (المعالم، ص٧٩–٨٠). ويقسم الجويني الاستطاعة إلى ثلاث لحظات؛ حالة عدم، وحالة حدوث بعدها، وحالة بقاء بعد الحدوث. والثانية فقط تتعلق القدرة بها (الإرشاد، ص٢٢١).

[١٩١] شرح التفتازاني، ص١٠٣-١٠٤؛ حاشية الخيالي، ص١٠٣–١٠٦؛ حاشية الإسفراييني، ص١٠٥–١٠٦.

(٢-٤) نقد الكسب

بالإضافة إلى تفنيد حجج الكسب السابقة، فإنه يقع في عدة أخطاء، سواء في التوحيد أو في العدل، تنال من حق الله في التنزيه وحق الإنسان في الحرية منها.

(١) المشاركة أصلًا مستحيلة، مشاركة الله للإنسان في الفعل، ومشاركة الإنسان لله في الفعل لأنه ضد التوحيد، فإذا كان الكسب يرفض الحرية لأنها مشاركة من الإنسان في فعل المشخص المؤله فإن الأولى بالحرية أن ترفض الكسب لأنه مشاركة من المشخص المؤله في فعل الإنسان. المشاركة شرك، ويكون حينئذٍ الجبر أولى بالتوحيد لأنه يوجد في الأفعال، يجعلها كلها مخلوقة من الله دون أن يكون للعبد فيها شيء.[١٩٢] والشركة في الكسب تتعدى أن يكون الإنسان مشاركًا في الفعل إلى أن يكون لا فعل له على الإطلاق. ما دام الإنسان قادرًا على الفعل، فالمؤلَّه المشخَّص عليه أقدر لأنه أعظم. وإذا كان الإنسان قادرًا على تحريك شيء فالمؤلَّه المشخص قادر على تحريك الجبال. وإذا كان الإنسان قادرًا على بناء منزلٍ صغير، فالمؤله المشخص قادر على بناء مدينةٍ كبيرة في غمضة عين. وهكذا يتحول الأمر من إثبات قدرة الإنسان إلى إلغائها وإثبات قدرة المؤله المشخص؛ لأنه أعظم وكأن الغاية هي إثبات قدرةٍ عظمى لموجودٍ أعظم وليس إثبات قدرة الإنسان. وذلك فعل عواطف التأليه التي يريد المهزوم تشخيصها تعويضًا لهزيمته، وتشبُّثًا بقدرةٍ عظمى يفتقدها أو عواطف التأليه التي يريد المنتصر إثباتها إمعانًا في إثبات سلطته، ومحوًا لأفعال الآخرين. في حين أن إثبات قدرة الإنسان، والإنسان وحده دون أن يقدر عليها آخر حتى ولو كان المؤله المشخص، أكثر احترامًا للإنسان وأقدر تعبيرًا عن عواطف التأليه على السواء؛ فهي تؤكد فعل الإنسان، وتثبت عظمة التأليه الذي لا يكون من كماله فعل شيء أقل منه، وهو فعل الإنسان. وما أتفه فيل يريد أن يثبت أنه أقدر من النملة على تحريك قشة![١٩٣]

---

[١٩٢] قال الأستاذ (الإسفراييني) المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد (مطالع، ص١٨٩). وقالت طائفة إن أفعال العباد واقعة بالقدرتَين (المواقف، ص٣١١-٣١٢). ويوفق الرازي بين القدرتَين إمَّا عن طريق جريان العادة أو عن طريق ذات الفعل، وفي الأولى مجرد وهم ناشئ عن تداعي المعاني ونفي السببية، والثاني تجعل القدرة على الفعل من الله، والطاعة والمعصية من الإنسان ولكن يظل الإشكال قائمًا (المحصل، ص١٤٤).

[١٩٣] ينفي المعتزلة تعلق فعل بقادرين (المحيط، ص٣٤٢، ص٣٥٦-٣٦٦). في أن الفعل الواحد لا يجوز أن يحدث من جهتَين ولا من قادرَين ولا بقدرتَين (مطالع، ص١٨٩). وحجة المعتزلة هي أن مقدورات

ويدافع الكسب عن نفسه بأنه لا يعني المشاركة. ولا يعني إثبات قدرة الإنسان مشاركة المؤله المشخص في فعله، وكأن إثبات قدرة للإنسان تهمة يجب إبعادها أو ذنب يجب التكفير عنه، وكأن المطلوب إثباته قدرةٍ عظمى فوق قدرة الإنسان؛ لأن قدرة الإنسان هي الطاغية، والقدرة العظمى هي المقهورة! ما دام الإنسان يسعى بالعلل المباشرة إلى تحقيق أفعاله، فكل محاولة لإدخال عنصرٍ ثالث بين الفعل والأثر، أو بين العلة والمعلول ضرب من الأسطورة والغيب والطاغوت. وحتى إذا حدثت العلة دون المعلول أو حدث المعلول دون العلة فذلك لا يعني مشاركة الإنسان في فعله، بل يعني أن هناك علةً أخرى قد دخلت فأحدثت الفعل وهي علة غير متوقَّعة، أو أن العلة التي ظن الإنسان أنها مؤدية إلى الفعل ليست هي العلة المؤثرة؛ ومِنْ ثَمَّ يجب البحث عن العلة الصحيحة للفعل المطلوب. هذا التفاوت بين العلة والمعلول واقع في السلوك البشري، ولا يشير إلى تدخل أية علة من الخارج، بل يشير فقط إلى أن طبيعة الإنسان هي القصد والإرادة والتخطيط والمراجعة والبدء من جديد والتجريب والمحاولة والخطأ والإعادة. وما دامت هناك السنن والإرادات تحدث الأفعال دون ما حاجة إلى عنصرٍ ثالث فوقهما.[١٩٤]

(٢) يستحيل أن يكون الإنسان فاعلًا على الحقيقة ومكتسبًا في آنٍ واحد؛ فهذا جمع بين ضدَّين. فإمَّا أن يكون الإنسان صاحب فعله وبالتالي يكون فاعلًا على الحقيقة، وإمَّا أن

العباد ليست مقدورة للرب لاستحالة إثبات مقدور بين قادرين. ويردُّ الأشاعرة على لسان الجويني بأن الرب قبل أن أقدَرَ عبده كان موصوفًا بالاقتدار على ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه، والنفي إمَّا تجهيل أو تعجيز (الإرشاد، ص١٩٠).

[١٩٤] ومن العجيب أن يحدث هذا في حركات الإصلاح الحديث؛ إذ يدافع محمد عبده مثلًا عن الكسب نافيًا عنه تهمة المشاركة لأن الإشراك اعتقاد بأن لغير الله أثرًا فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة كالاستنصار في الحرب بغير قوة الجيوش، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية أو بغير الطرق والسنن التي شرعها الله لنا. هذا هو الشرك الذي كان عليه الوثنيون ومحاه الإسلام ورد الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده، وتقرير أمرَين عظيمَين هما ركنا السعادة وقوام البشرية: (أ) أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته. (ب) أن قدرة الله هي مرجع جميع الكائنات وأن من آثارها ما يحول بين العبد وبين إنفاذ ما يريده، وأن لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه … (الرسالة، ص٦١–٦٣).

يكون مكتسبًا وبالتالي يكون فاعلًا بالمجاز.[١٩٥] فإذا استوى الفعلان؛ فعل الإنسان وفعل المؤله المشخص، أصبح كلاهما فاعلَين على الحقيقة، وهذا يستحيل أيضًا؛ لأن الفعل لا يكون إلا لقادرٍ واحد. بالإضافة إلى أنه لا مبرر هناك لفاعلَين ما دام الإنسان فاعلًا قادرًا، وما دام المؤله المشخص فاعلًا قادرًا.[١٩٦] ومن المستحيل تصور وجهين للفعل، يقع أحدهما بقدرة والآخر بقدرةٍ أخرى؛ فالفعل له وجهٌ واحد من جهة الفاعل. ولما كان الفعل لا يحدث في فراغ بل يحدث في واقع، ويتحقق في موقف، فإن هذا الموقف ليس وجهًا آخر للفعل بل هو ميدان للفعل الذي يحتوي على عواملَ محددة للفعل وموجِّهة له. ولكنها ليست واجهةً أخرى للفعل تستقبل فاعلًا آخر وقدرةً أخرى. الشيء ذو وجهٍ واحد، والفعل ذو وجهٍ واحد لا يتغير ولا يتبدل، لا يتعدد ولا يتكاثر وإلا تميَّع وساب، وتشعَّبت المسئولية واستحال التوجه والقصد.[١٩٧] كما أنه يستحيل تصور فاعلٍ واحد بقادرَين؛ لأنه إمَّا أن يحدث الفعل كله بقادرٍ واحد، فما وجه الحاجة إذن إلى القادر الثاني؟ وإمَّا أن يحدث الفاعل بالقادرَين معًا، وفي هذه الحالة ما وجه التمييز بين القادرَين؟ وماذا يكون الحال لو اختلف القادران على إتيان الفعل؟ ولو تحقق الفعل فإنه يتحقق بقادرٍ واحد الذي غلب على القادر الآخر. بل إن هذا هو أساس التوحيد، وهو ما يُستعمَل عادةً في إثباته. فكيف يُستعمل دليل التمانع في الذات والصفات ويرفض في الأفعال؟ كيف يستعمل في التوحيد ويرفض في العدل؟[١٩٨] كما أنه من المستحيل تصور فاعلٍ واحد بقدرتَين، قدرة منه وقدرة من خارجه. كل فاعل له قدرة، وقدرته واحدة، وأية قدرة أخرى تدخل في فعله تكون قدرة لفاعلٍ آخر.

---

[١٩٥] عند أكثر أهل الإثبات الإنسان فاعل في الحقيقة بمعنى مكتسب وليس محدِثًا. وقال الكوشاني: ليس الإنسان خالقًا في الحقيقة بل مكتسب. وقال يحيى بن كامل: لا يفعل الباري على المجاز ولا يفعل الإنسان على المجاز، الإنسان مكتسب والله خالق (مقالات، ج٢، ص١٩٧–١٩٨).

[١٩٦] ويقول بعض المعتزلة بالكسب مثل ضرار بن عمر وحفص الفرد وبعض أقوال الجبائي (الفصل، ج٣، ص٤١)؛ فعند ضرار بن عمر أعمال العباد مخلوقة، وأن فعلًا واحدًا لفاعلين أحدهما خلقه وهو الله والآخر اكتسبه وهو العبد، وكلاهما فاعل على الحقيقة (الفِرَق، ص٢١٤). ويقول حفص الفرد: أفعال العباد مخلوقة للباري حقيقة يكتسبها الإنسان حقيقة لحصول فعل بين فاعلين (الملل، ج٢، ص١٣٤). ويقول الجبائي: الذي يكتسب نفعًا أو ضرًّا يكون اكتسابًا كاكتساب الأموال، فالمال كسبه وإن لم يكن فعله (مقالات، ج٢، ص١٩٩).

[١٩٧] هذه هي حجة القاضي عبد الجبار في «المحيط» ص٣٥٦–٣٥٨.

[١٩٨] المحيط، ص٣٥٨–٣٦٦.

(٣) ينتج الكسب من احتياج المعبود المشخَّص إلى قدرة يخلقها في الإنسان من أجل الكسب. ولماذا لا يفعل الله كل شيء ما دام قادرًا؟ لماذا التمويه على العبد بأن يجعله فاعلًا في الحقيقة وهو ليس إلا فاعلًا بالمجاز؟ إن كان الكسب يرمي إلى التوحيد وإثبات قدرة المؤلَّه المشخص المطلقة، فإنه ينتهي إلى الإقلال منه بإثبات حاجته إلى خلق قدرة يكسب بها الإنسان فعله. وهنا يكون الجبر أكثر اتساقًا مع عواطف التعظيم والإجلال من الكسب. يجعل الكسبُ المؤله المشخص مكتسبًا لأنه يتدخل في فعل الكسب. وما دام قادرًا على كل شيء وقادرًا على الكسب؛ فيكون إذن مكتسبًا، ويكون تعلقه بالفعل على جهة الكسب يجعله مكتسبًا، حتى ولو لم يحتج إلى آلة لأن اسم الفاعل لا يتضمن بالضرورة آلة.[١٩٩] وإذا كان الإنسان قادرًا على الكسب، فلماذا لا يكون قادرًا على كسب كل أفعاله؟ لماذا تكون قدرته منتقصة، وثقته بالنفس مزعزَعة، وأنه غير قادر إلا أن يقوم بالأفعال إلى منتصفها؟ وما أسهل بعد ذلك أن يقوم بها إلى الربع ثم لا يقوم بها على الإطلاق اعتمادًا على الكسب وخلق الله أفعاله فيه؛ وبالتالي ينتهي الكسب إلى الجبر المطلق.

(٤) والكسب لا بد وأن يؤدي بالضرورة إلى الحدوث، لا حدوث القدرة بل حدوث الشيء بفعل قدرة الإنسان. ليس الحدوث هو القدرة أو الإنسان، حدوث من أجل إثبات مُحدَث وهو المؤله المشخص، بل يعني الحدوث إحداث الشيء بقدرة الإنسان.[٢٠٠] يثبت الكسب إذن بإثبات قدرةٍ حادثة. ولكن لماذا إلغاء تأثير القدرة لكونها حادثة؟ أليس إثبات قدرة لا أثر لها نفيًا لما أثبت أوَّلًا؟ أهي خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف؟ إقدام ثم إحجام مثل إثبات الصفات بلا كيف في التوحيد بعبارات مثل عين لا كأعيننا وبصر لا كبصرنا ويد لا كأيدينا![٢٠١]

---

[١٩٩] لو كان الكسب معقولًا لكان يجب أن نُسَمِّي القديم مكتسبًا والمعلوم خلافه (الشرح، ص٣٦٩–٣٧٠، ص٣٧٦). ولو جاز أن يخلق الإنسان بعض كسبه لجاز أن يخلق كل كسبه، كما أن القديم لو خلق بعض فعله لجاز خلق كل فعله (مقالات، ج٢، ص١٩٨).

[٢٠٠] لو كان الكسب معقولًا لكان يمتنع من أن تكون هذه التصرفات بناءً عن طريق الحدوث، وما يدل على أن هذه التصرفات كسب لنا يدل على أنها تتعلق من جهة الحدوث (الشرح، ص٣٧١). وإذا كان الكسب يقع بقدرة مُحدِثة فهو الاختيار (الشرح، ص٣٦٩–٣٧٠، ص٣٧٦).

[٢٠١] عند الأشعرية المكتسَب هو المقدور بالقدرة الحادثة ولا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث. فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في كل حدوث كل محدث إحداث الجواهر والأعراض مما يؤدي إلى تجويز وقوع

وما دام الفعل يقع بقدرة الإنسان، فلماذا الإصرار على أنها محدثة؟ كما أن هذا وصف لنشأة الشيء المادية أو الفعل وليس مجرد الإتيان بالفعل. لماذا وصف القدرة بعد أن تحدث بوصف ينفيها ويلغيها ويقضي على استقلالها؟[٢٠٢] ولا يعني عجز القدرة عن فعل شيء نفي القدرة، بل يعني حدوثها في نطاقها وحدودها. لا تعني القدرة على إحداث شيء القدرة على إحداث كل شيء. تفعل القدرة الإنسانية على مستواها وفي مداها. لا تعني قدرة الإنسان على الحركة أنه قادر على تغيير بناء الشيء أو على إيجاد الشيء من عدم. لا تعني القدرة على السيطرة على ظواهر الطبيعة تغيير قوانين الطبيعة وعلى إحداث ظواهر تحدث على خلافها.[٢٠٣] وما دامت القدرة حادثة وليست خالقة، وما دام الفعل لا يتم إلا بقدرةٍ خارجيةٍ أخرى، فلماذا لا يريد الإنسان تحريك الجبال ولا تأتي القدرة الخارجية لخلق الفعل فيه وتهيئة الكسب له؟ لماذا تأتي القدرة الخارجية في بعض أفعال الخاصة بالطاعة والعصيان المدني دون البعض الآخر الخاصة بالطبيعة والكون؟ أليس من شيمة المؤلَّه المشخَّص الكرم والجود واللطف؟ ألا يعطي العون ويهب التوفيق؟ يدل ذلك على أن قدرة الإنسان تؤثر في مداها وحسب الطاقة لا أقل فتعجز ولا أكثر فتتبخر. وما التفرقة بين حالة الفعل وجهة الفعل وصفة الفعل إلا وسيلة لإفساح المجال لإثبات إرادةٍ خارجيةٍ مؤثرة على جهة من جهات الفعل لا على كل الجهات أو في حالة من حالات الفعل لا على كل الحالات، ولكي يلغي كون الإنسان هو المعطي لصفة فعله وجهة حاله أي لنفي استقلال إرادته وفعله.

(٥) إن إنكار قدرة الإنسان المحدثة لا بد وأن يؤدي بالضرورة إلى إنكار الصانع؛ لأن إثبات الصانع قائم على إثبات الحدوث، ومنها حدوث القدرة. كيف يمكن إذن إثبات قدرة

السماء على الأرض بالقدرة الحادثة؛ لذلك سلبها الله من العبد إلا وقت الفعل «ولماذا لا يقرر الإنسان ذلك ويأخذ القدرة وقت الفعل؟» (الملل، ج١، ص١٤٥–١٤٨)؛ لذلك يثبت الجويني القدرة والاستطاعة لأن نفيهما يأباه الحس والعقل، ويثبت أثرهما إلا من إثباتهما دون أثر مثل نفيهما. فالفعل يستند إلى القدرة، والقدرة إلى سبب، والسبب إلى سبب حتى الوصول إلى سبب الأسباب، وهو الخالق، وهو التفكير الطولي وليس الدائري (الملل، ج١، ص١٤٩)، انظر الفصل الخامس عن الوعي الخالص أو الذات.

[٢٠٢] حتى الكسب خلق الله. من قال إن العبد مكتسب لأعماله والله خالق كسبه فهو سني (الفِرَق، ص٣٣٩). الله خالق أكساب العباد ولا خالق إلا الله (الفِرَق، ص٢٢٤، ص٢٣٨). الله يخلق أكساب عباده (الفِرَق، ص١٨٩؛ الفصل، ج٣، ص١٩). وعند أبي حنيفة: أعمال العباد كسب لهم والله خلقها (الفقه، ص١٨٥). وتجيز الصفاتية مقدورًا وحد القادرَين أحدهما خالقه والآخر مكتسب له، وليس الخالق مكتسبًا ولا المكتسب خالقًا (الفِرَق، ص١٧٨).

[٢٠٣] خروج الألوان والطعوم ونحوها عن كونها مقدورة للعباد (الإرشاد، ص٢٨٢–٢٨٩).

الله ونفي القدرة الحادثة؟ إذا كان حدوث القدرة نفسه نتيجة لحكمٍ مسبق هو وجود قدرةٍ مطلقة هي قدرة القديم، فإن إثبات قدرة القديم يظل افتراضًا في حاجة إلى إثبات.[٢٠٤] وإن إثبات قدرة المؤله المشخص قبل الخلق وبدون القدرة الحادثة مجرد إثبات من حيث الشرف والقيمة لا من حيث الواقع؛ لأن عواطف التعظيم والإجلال تفرض صفةً كاملة له. إن تصور المعبود مالكًا لكل شيء وخالقًا كل صورة فكرٍ إلهيٍّ مركزي من مجتمعٍ منتصر، ولكن من مجتمعٍ مهزوم تكون صورة للقهر أو تعويضًا عنه. فما أجمع عليه المؤلهون في مجتمعٍ منتصر أنه مالك لكل شيء قد يُجمع عليه المؤلهون في مجتمع يود الانتصار. إن الإنسان هو القادر على كل شيء.[٢٠٥] هناك فرق بين الفكر في موضوعٍ موجود وبين تخيل حالة غير موجودة ولا سبيل إلى معرفتها ثم إصدار أحكامٍ عقلية عليها. كيف يمكن الحديث مثلًا عن حال المؤله المشخص قبل الخلق أو معرفتها؟ إنه ليستحيل التفكير فيها لأن التفكير أصبح ممكنًا بعد الخلق وليس قبله. إن الدليل في حقيقته مصادرة على المطلوب لأنه يبدأ بعواطف التعظيم والإجلال التي تشخص مؤلهًا موجودًا قبل الخلق قادرًا على كل شيء ثم تنتهي بإثبات نفس المشخص المؤله ونفس القدرة وكأن نقطة البداية هي نفسها نقطة الانتهاء، وكأن الغرض نفسه هو المطلوب إثباته، وكأنه لا فرق بين الخيال والواقع، بين الرأس والقدمَين.

(٦) ولا يعني خلق الفعل إيجاد الشيء من عدم أو إحداثه، بل تغيير بناء الواقع؛ وبالتالي فإن الجبر والكسب معًا يقومان على افتراض خاطر، وهو أن الإنسان إن كان صاحب أفعاله فإنه يكون لها خالقًا ومُحدِثًا. وهذا غير صحيح، فالإنسان لا يخلق العالم بل يعمل فيه، ولا يحدث المجتمع بل يغير بناءه. يعني الخلق هنا الأثر لا الشيء الذي يقع عليه الأثر، الخلق هنا هو الخلق المعنوي لا الخلق المادي، الخلق هنا هو خلق أفعال الشعور لا خلق الأشياء في العالم.[٢٠٦] هناك إذن فرق بين خلق الإنسان للشيء وفعله في العالم. الخلق تفسير لنشأة الكون، والإنسان بفعله لا يدَّعي أنه يفسر نشأة الكون، بل يغير فقط البناء الاجتماعي

---

[٢٠٤] لو لم نكن محدثين لبطل الاستدلال عن الصانع (المحيط، ص٤١٩).

[٢٠٥] الإرشاد، ص١٩٦–١٩٧.

[٢٠٦] نمنع أن يكون العبد خالقًا مخترعًا له من العدم إلى الوجود. وهو ما لا يقدر عليه إلا الله، لا خالق سواه (الإنصاف، ص١٤٩–١٥٠). ويقول الرازي: لا نقول إن العبد ليس بقادر، بل نقول ليس خالقًا (اعتقادات، ص٦٨). وهو اتهام الفلاسفة للمعتزلة بأن حرية الأفعال تعني خلق الأشياء (الأصول، ص١٣٣).

للواقع. وهذا هو معنى تأثير القدرة.[٢٠٧] وما دام الأمر لا يتعلق بخلق الشيء من عدم، بل بتغيير بناء الواقع، فإن عدم قدرة الإنسان على إعادة الشيء بعدُ إن لم يكن لا يثبت أنه غير قادر على الفعل. وما دام الفعل الإنساني يتحقق في حدود الطاقة، فإن خلق الشيء أو إعادته ليس مثلًا للفعل المقصود، وهو الفعل الذي يهدف إلى تغيير في البناء الاجتماعي. الفعل المقصود هو الفعل الإنساني لا الفعل الطبيعي.[٢٠٨] لا يرجع الفعل الإنساني إلى الوراء، بل يسير في اتجاهٍ واحد لا عن طريق النكوص. النكوص غياب للفعل وليس إحداثًا للفعل. ولكن إذا توافر القصد والداعي فإن الفعل لا ينكص من تلقاء نفسه. وعدم القدرة على النكوص لا تعني استحالة التطور.[٢٠٩] تحدث القدرة إذن أثرًا في الوجود بمعنى تغيير في بناء الواقع وليس بمعنى أنها خالقة للوجود أو مُحدِثة له، بل مجرد فاعلة فيه. وهي قدرة من الذات، من فعل الذات في العالم وليس مجرد انتظار فعل في نفسها. ولا يعني فعل القدرة في العالم وتعلقها بالوجود أنها قادرة على خلق الوجود أو إعدامه أو على قلب قوانينه أو عكسها، بل يعني أنها قادرة على تغيير البناء الاجتماعي للواقع. ليس الوجود هو الوجود المادي، بل الوجود الإنساني الاجتماعي. وإذا كانت القدرة تعبر عن طاقة الإنسان ومداها فإن هذه الطاقة تسري في البناء الاجتماعي للواقع لا في الوجود المادي له.[٢١٠] والبناء الاجتماعي للواقع هو ما أطلق عليه صفة الوجود. ولما كانت القدرة هي المؤثرة في البناء الاجتماعي للواقع كانت الصفات التي يختلف بها موجود عن آخر متعلِّقة بالقدرة. وإنكار أثر القدرة في الوجود وتعلقها بالصفة هو إنكار للفعل على الإطلاق. وما وجه الصلة بين القدرة

[٢٠٧] عند المرجئة الله خالق أكساب العباد (الفِرَق، ص٢٠٨). وعند أبي الحسن النجار الإنسان قادر على الكسب عاجز عن الخلق. والمقدور على كسبه هو المعجوز عن خلقه (مقالات، ج٢، ص٢١٨). وقد وافق الصفاتية في خلق الأعمال، فالله خالقها خيرها وشرها، حسنها وقبحها، والعبد مكتسب لها (الملل، ج١، ص١٣١). لذلك قالت الشعيبية (الخوارج) إن العبد مكتسب، ولا يقولون إنه موجد (اعتقادات، ص٤٩). وقد برئ أبو شعيب بن ميمون حين أظهر القول بالقدر (مثل المعتزلة) (الملل، ج٢، ص٤٥-٤٦).

[٢٠٨] الخالق للشيء يجب أن يكون قادرًا على إعادته. والواحد مِنَّا لا يقدر على إعادة كسب. فابتداء وجود الكسب بقدرة غيره وهو القادر على إعادته (الأصول، ص١٣٦-١٣٧).

[٢٠٩] القدرة الحادثة لا يتأتى بها إعادة ما اخترع بها أوَّلًا، فإذا اعترضت المعتزلة بأن القدرة الحادثة لا تصلح لإعادة ما يجوز في العقل إعادته، فهي لا تصلح لابتداء الخلق (الإرشاد، ص١٩٣-١٩٤).

[٢١٠] القدرة الحادثة على أصولهم تتعلق بالوجود دون غيره من الصفات، فيجب تعلق القدرة الحادثة بجميع الحوادث، والقدرة الحادثة لا تتعلق بمحض الوجود بل بالذات وأحوالها.

ومقدورها إن كانت غير مؤثرة فيه؟ إن إلغاء أثر القدرة في الوجود إن هو إلا وسيلة لإرجاع الأثر إلى قدرةٍ أخرى خارجية هي قدرة المؤله المشخص.[٢١١] ولا يوجد ارتباطٌ ضروري بين الوجود والصفة. وإذا وُجد الوجود وُجدت الصفة، وإذا وُجدت الصفة وُجد الوجود؛ لأن الموجود قد يوجد بلا صفةٍ قائمة إذا لم يحدث عليه تأثير من قدرة. ولكن الموجود باقٍ، والواقع قائم تتراءى عليه الصفات وتتبدل.[٢١٢] ليست القدرة مجرد إثبات حال، بل إثبات أثرٍ فعلي في الوجود. الحال غير قائم ويتغير باستمرار. بل إن تغييره خاضع لإرادةٍ خارجية إن شاءت حدثت وإن شاءت لم تحدث. بل إن شاءت حدثت ولم يحدث الأثر في الواقع، وإن شاءت لم تحدث وحدث الأثر في الواقع! وكأن الأثر يحدث مباشرةً في الواقع بفعل الإرادة الخارجية، وما قدرة الإنسان إلا واجهة لا حول لها تتستر وراءها قوةٌ أخرى خفية هي الفاعلة الحقيقية.[٢١٣] الفعل الحر هو فعل الشعور وحريته في الاعتقاد والحكم، وهو الفعل الذي يحدث تغييرًا في بناء الواقع الاجتماعي. أمَّا أفعال الطبيعة أو الغريزة فليست أفعالًا حرة إلا بقدر تنظيمها والسيطرة عليها، أي بإرجاعها إلى أفعال الإرادة.[٢١٤]

(٧) كيف يمكن التوفيق بين المؤله المشخص الكامل وبين حدوث الشر في العالم؟ وإذا كانت القدرة على فعل الشر مخلوقة، فكيف يصدر عن الكمال خلق الإرادة على الشر، ولو كان الشر من كسب الإنسان؟[٢١٥] لذلك ارتبط موضوع الحسن والقبح بخلق الأفعال كشقَّين للعدل، كارتباط الذات والصفات كشقين للتوحيد؛ لذلك آثر البعض جعل الشر من

---

[٢١١] الصفات التي تختلف بها الحوادث ليست من آثار القدرة. وأمَّا الحدوث وإثبات الذوات فالرب مستأثر بها (الإرشاد، ص٢٠٧–٢٠٩). القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلًا (الإرشاد، ص٢١٠). وعند القاضي: ذات الفعل واقعة بقدرة الله، وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد (المحصل، ص١٤٠-١٤١). وعند أبي إسحاق: الفعل وصفاته تقع بالقدرتَين (المحصل، ص١٤١). وعند إمام الحرمين والفلاسفة والحسن البصري: الله موجب للعبد القدرة والإرادة، ثم هما يوجبان المقدور (المحصل، ص١٤١).

[٢١٢] ما الفصل بين الوجود وبين الصفة الزائدة؟ ... يجوز تقدير انتفائها أصلًا إذا انتفى الوجود (الإرشاد، ص١٩٤-١٩٥).

[٢١٣] القدرة الحادثة تتضمن إثبات حال للمقدور بها ... والخلق لا يتضمن إثبات الذات (الإرشاد، ص٢٠٦).

[٢١٤] أجمع أهل السنة على أن الحركة والسكون يصح اكتسابهما، وكذلك الإرادة والاعتقاد والجهل والقول والسكون، ولا يصح اكتساب الألوان والطعوم والروائح والقدرة والعجز والسمع والبصر والرؤية والعمى والخرس واللذة والشهوة والأجسام (الأصول، ص١٣٩).

[٢١٥] عند الكرامية: القدر خيره وشره من الله، وأنه أراد الكائنات كلها خيرها وشرها، وخلق الموجودات كلها حسنها وقبحها (الملل، ج١، ص٢١).

العبد والخير من الرب، وآثر التضحية بالذات في سبيل تبرئة الغير كموقفٍ إنسانيٍّ بطولي يبعث على الإعجاب والاحترام! وكيف يمكن التوفيق بين القدرة المخلوقة لإتيان الفعل وبين استحقاق المدح والذم، والثواب والعقاب؟ وإذا كان لهذه القدرة تأثير، فإن تأثيرها ما زال يرجع إلى كونها مخلوقة، ولا يُستحَق مدح أو ذم إلا على فعل حادث بقدرة الإنسان كُلًّا وجزءًا. كيف يمكن التوفيق بينها وبين التكليف وإرسال الرسل والبعثة؟ كيف يمكن التوفيق بينها وبين الحكمة واللطف والكرم وسائر الصفات والأسماء.[٢١٦]

إن الحرية هي طبيعة الإنسان، وهي التي تميزه عن غيره من الموجودات، بل إنه يمكن تقسيم الموجودات إلى وجودٍ مصمت ووجودٍ حر، ويكون الإنسان وحده هو الموجود الحر. والوجود ليس حرًّا لأنه مخلوق، بل لأن الحرية هي الوجود الإنساني ذاته بصرف النظر عن أصل الجود المادي. الوجود أساسًا وجود في العالم وليس من العالم أو من خارج العالم.[٢١٧] والحرية هي المسئولية الفردية والجماعية عن الفساد والصلاح في العالم بلا ذريعة للتهرب منها أو اتهام للذات وتبرئة للآخر حتى يعم الاستحقاق.[٢١٨]

---

[٢١٦] وعند الكرامية: للعبد قدرة حادثة تُسَمَّى كسبًا، وهي مؤثرة في إثبات فائدةٍ زائدة على كونه مفعولًا مخلوقًا للباري. هذه الفائدة هي مورد التكليف. والمورد هو المقابل بالثواب والعقاب (الملل، ج١، ص٢١). ويعترض القاضي عبد الجبار بأنه لو كان الكسب معقولًا لكان لا يصح أن يكون من جهة استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب (الشرح، ص٣٧٠–٣٧١).

[٢١٧] حاولت إحدى حركات الإصلاح الحديث إبراز ذلك، ولكنها ظلت في نطاق الكسب. فعند محمد عبده: كل نوع من الوجود له ميزةٌ خاصة وكيان، ومن ضمن ميزات النوع الإنساني أن يكون مفكرًا مختارًا في عمله على مقتضى فكره. فوجوده الموهوب مستتبع لميزاته هذه. ولو سلب شيء منها لكان إمَّا ملكًا أو حيوانًا آخر. والغرض أنه الإنسان. فهبة الوجود له لا شيء فيها من القهر على العمل ثم على الواجب محيط بما يقع للإنسان بإرادته وبأن كذا يصدر في وقت كذا وهو خير يُثاب عليه وأن عمل آخر شر يُعاقَب عليه عقاب الشر. والأعمال في جميع الأحوال حاصلة على الكسب والاختيار. فلا شيء في العالم بسالب التخيير في الكسب، وكون ما في العالم يقع لا محالة إنما جاء من حيث هو الواقع، والواقع لا يتبدل … (الرسالة، ص٦٣–٦٤).

[٢١٨] بالرغم من أن لفظ الجبر ليس في أصل الوحي ولا لفظ الحرية، وأن لفظ الخلق بمعنى الإيجاد للأشياء من عدم وليس خلق الأفعال، إلا أن لفظ «الكسب» موجود في أصل الوحي؛ فقد ذكر اللفظ ٦٧ مرة، كلها أفعال مُضافة إلى شتى الضمائر؛ مما يدل على أنه لفظ فعل وليس اسمًا أو نظرية. وتشير الضمائر إلى الكسب الجمعي أكثر منها إلى الكسب الفردي؛ فالضمائر الفردية ٢٧ مرة والجمع ٣٩ مرة والمثنى مرةً واحدة. والكاسب في الغالب هو النفس (١٧ مرة) أي الشعور أو الإنسان أو الفرد

(٣) تجربة الحرية

مع أن القول بخلق الإنسان لأفعاله أي بالحرية قد ظهر تاريخيًّا بعد عقيدة الجبر وقبل نظرية الكسب، إلا أنه فكريًّا هو البديل للجبر والكسب على السواء، لما كان الجبر يجمعهما معًا، كانت حرية الأفعال هي الطرف المقابل للجبر والمتربص به، وظلت كذلك حتى بعد

من خلال العمل الأخلاقي وليس مجرد العمل البدني. وقد يكون الكاسب هو القلب (مرة واحدة) أو الأيدي (مرتان) للدلالة على أفعال القلوب والجوارح. وقد يكون الكاسب مجرد ضميرٍ منفصلٍ مفرد مثل من أو أسماء موصولة مثل الذين أو أسماء الإشارة مثل أولئك. وقد يُشار إليه بعبارة امرئ أو الناس أو النساء أو الرجال، وربما بمزيد من التعيين مثل السارق والسارقة أو المنافقين أو الذين ظلموا أو الذين آمنوا. أمَّا أفعال الكسب ففي الغالب أفعالٌ سلبية مثل السيئة (٤ مرات) والإثم (٤ مرات) أو الخطيئة والفساد والمصيبة (كل منها مرةً واحدة) أكثر منها أفعالًا إيجابية مثل الخير والطيبات (مرةً واحدة). فالإنسان مسئول عن الخير والشر معًا، وهو الفرق بين الكسب والاكتساب، الأوَّل لها والثاني عليها كما هو واضح في آية: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (٢: ٢٨٦)، والتأكيد على مسئولية الإنسان عن الشر: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ (٤: ١١١)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ﴾ (٦: ١٢٠)، ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ (٤٢: ٣٠). وفعل الكسب ليس هو الكسب المادي بل هو الفعل الأخلاقي الذي لا يُغني عنه الفعل المادي شيئًا: ﴿مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ﴾ (١١١: ٢). وتبدو المسئولية الفردية في عدة آيات مثل: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ (٥٢: ٢١)، ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (٧٤: ٣٨)، ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ (٦: ١٦٤). أو المسئولية الجماعية للناس أو القوم أو الأمة: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾ (٢: ١٣٤)، (٢: ١٤١)، ﴿لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (٤٥: ١٤). وعلى مسئولية الإنسان عن الخير والشر يترتب الاستحقاق وفقًا لأصل العدل مثل: ﴿ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (٢: ٢٨١)، (٣: ١٦١)، ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (٣: ٢٥)، ﴿لِيَجْزِيَ اللهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ (١٤: ٥١)، ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾ (٤٠: ١٧)، ﴿وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (٤٥: ٢٢). ولا يوجد المعنى الأشعري للكسب على الإطلاق، فآية: ﴿لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا﴾ (٢: ٢٦٤) إنما تتحدث عن الذين يبطلون صدقاتهم بالمن والأذى، فيبطلون أفعالهم دون ما ذكر لتدخل إرادةٍ خارجية فيها في الأوَّل أو في الثاني. وكذلك آية: ﴿لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ﴾ (١٤: ١٨) تشير إلى ضرورة النظر، أي الإيمان، كأساس للعمل وإلا كان العمل هاويًا لا أساس له، دون أية إشارة إلى تدخل إرادةٍ خارجية فيه. فالكسب الأشعري تدمير للفعل الإنساني لحساب فعل الآخر، الله في الظاهر والسلطة في الباطن.

ظهور الكسب الذي لم ترَ فيه الحرية إلا صورةً معدلة للجبر.[٢١٩] وهي نهاية المطاف في وصف أفعال الشعور الخارجية من عقيدة الجبر إلى نظرية الكسب إلى تجربة الحرية. ولا يقف أمام الشعور فيها أي عائق يمنعه من أن يكون خالق أفعاله مسئولًا عنها حتى يصح الاستحقاق في أصل العدل. ويتأكد إثبات الحرية حتى يتأكد إثبات الذات وحين يستطيع الإنسان التخلص من أنماط الفكر الإلهي، وحين تتقدم الحضارة وتؤدي دورها في التعقيل والتنظير؛ فإثبات الإنسان خالقًا لأفعاله أزهر أنماط التعقيل وأعلى ما وصلت إليه الحضارة من تقدُّم وفعل الزمن. يصبح الإنسان فاعلًا على الحقيقة لا مجرد ستار أو قناع يتخفى وراءه فاعلٌ آخر هو الفاعل على الحقيقة، ولا يكون الإنسان إلا فاعلًا بالمجاز.[٢٢٠] وهكذا يبدو أن الحضارة قد مرت بثلاث مراحل في الدورة الأولى لها. أوَّلًا: بداية خروج حرية الأفعال من داخل الفكر التقليدي في إجماع الأمة الأوَّل على أنه لا خالق إلا الله. ثانيًا: استقلال حرية الأفعال عن الفكر التقليدي وبداية الصراع الفكري. ثالثًا: عزل استقلال

[٢١٩] هذا هو موقف جمهور المعتزلة: الله غير خالق لأكساب الناس ولا لشيء من أعمال الحيوانات، والناس هم الذين يقدرون على أكسابهم، وليس لله في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير؛ ولذلك سموا القدرية (الفِرَق، ص١١٤–١١٥). العبد موجد لأفعاله، لا على نعت الإيجاب، بل على صفة الاختيار (المحصل، ص١٤١). الله قدر كل شيء، ما خلا الأعمال (التنبيه، ص١٦٩). خالق أفعال العبد هو العبد (المسائل، ص٣٧٤). العباد خالقون أعمالهم (الأصول، ص١٣٥). أفعال العباد واقعة بقدرة العبد وحدها (المواقف، ص٣١١). العبد يوجد فعله باختياره (مطالع، ص١٨٩). أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وإنهم هم المحدثون لها (الشرح، ص٣٢٣–٣٢٤). نفي كونه تعالى خالق أفعال العباد (المحيط، ص٢٢٩). إثبات الحوادث وإثبات كونها أفعالًا للفاعلين … لا يصلح الفاعل إلا بإثبات فعل يُضاف إليه (المحيط، ص٣٤٠). إن الله ليس خالقًا لأفعال العباد (اعتقادات، ص٣٨). لم يخلق الله شيئًا من أكساب العباد (الفِرَق، ص٣٣٨). العبد خالق لأفعاله، خيرها وشرها (الملل، ج١، ص٦٧). أفعال العباد مخلوقة بقدرة العباد، وإن كل واحد مِنَّا منشئ ما سينشئ ويخلق ما يفعل وليس لله على أفعالنا قدرة جملة (الإنصاف، ص١٤٤).

[٢٢٠] واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل «الأهواء» على أن العباد موجدون لأفعالهم مخترعون لها بقدرتهم، واتفقوا أيضًا على أن الرب لا يتصف بالاقتدار على مقدور العباد، كما لا يتصف العباد على مقدور الرب … ثم تجرأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقًا على الحقيقة. وأبرم بعض المتأخرين ما فارق به ربقة الدين فقالوا: العبد خالق والرب لا يُسَمَّى خالقًا على الحقيقة (الإرشاد، ص١٨٧–١٨٨). ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون عن تسمية العبد خالقًا لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله (الإرشاد، ص١٨٧). وقالت المعتزلة إلا الناشئ إن الإنسان فاعلٌ محدث ومخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز (مقالات، ج٢، ص١٩٧).

الأفعال واعتباره خارجًا عن إجماع الأمة وسيادة الأغلبية. وفي بداية الدورة الثانية للحضارة منذ الإصلاح الأخير يخرج خلق الأفعال من جديد من بطن الإجماع تحقيقًا لصالح الأغلبية الصامتة ضد الأغلبية القديمة التي أصبحت على مدى التاريخ الأقلية الحاكمة.

(٣-١) الحرية الإنسانية

الحرية ليست مقولةً طبيعية، بل تعبيرٌ إنساني خالص. وإذا كان هناك جبر في الطبيعة سواء في الطبيعة الحية أو في الطبيعة الصامتة، فإن الإنسان هو ميدان الحرية. وقد يتجاوز الفعل الإنساني الحر القادر جبر الطبيعة ويُخضع الطبيعة له ويسخِّر قوانينها لصالحه ويعدل مسارها طبقًا لغاياته. ويبدو أن الحرية الإنسانية تتضمن الحتمية في الطبيعة، في حين أن الجبر يكون في أفعال البشر وحدها بفعل القضاء والقدر، ويترك أفعال الطبيعة حرة بخرق قوانينها الثابتة وسننها المطردة بفعل تدخل الإرادة الخارجية. ويؤكد ذلك معظم حركات الإصلاح إذا بعثت حرية الأفعال في الإنسان ظهرت الحتمية في قوانين الطبيعة، وإذا ظهرت جبرية الأفعال في الإنسان ظهر اللاتحدد في قوانين الطبيعة. وكانت معظم حركات التجديد والإصلاح التي تحولت بعد ذلك إلى نهضةٍ شاملة دون أن تكبو وتنكص على عقبيها من النمط الأوَّل، حرية في الأفعال وحتمية في الطبيعة.

والأفعال الإنسانية لها جانبان، جانبٌ حر من حيث العقل والتروِّي والقصد والباعث والغاية، وجانبٌ طبيعي من حيث إنها تتحقق في موقف تتشابك فيه أفعالٌ أخرى وتقع فيه موانع وتتصارع فيه إرادات. فأفعال الحيوانات من «تدبير» الحيوانات ذاتها ولكنها ليست أفعالًا لأنها ينقصها الروية والتدبر والعقل والغاية. هي أفعالٌ بدنيةٌ آلية تقوم على بناء العضو وعلى غرائز الكائن الحي: المحافظة على الحياة، التغذي، النمو، التوليد، الحركة ... إلخ. لذلك امَّحى التكليف والمسئولية واستحقاق المدح والذم. بل كانت الحيوانات لنفع الإنسان.[٢٢١] والفعل الحر يكون حرًّا من جانب الفاعل، أي من الإنسان، ولكنه يكون واجبًا من جانب الطبيعة، لا من ذاته، بل طبقًا لمجرى العادات. يستطيع الإنسان مثلًا أن يعمل على إقامة ثورة بحُريةٍ تامة وبقرارٍ حر وبوعيٍ فردي واجتماعيٍ كامل. فإذا تحقق الفعل

[٢٢١] قالت القدرية: العباد خالقون لأكسابهم، وكل حيوان مُحدِث لأعماله، وليس لله شيء في أعمال الحيوان صنع. وذكر أكثرهم أن الله غير قادر على مقدور غيره (الأصول، ص١٣٥).

وشروطه بوجود البواعث والغايات والأفكار وارتفاع الموانع البدنية والنفسية والاجتماعية، وبتحقيق إمكانيات الثورة وحركيتها المادية من خلال الجماهير؛ تحققت الثورة بالفعل، إلا إذا تدخلت موانع غير متوقَّعة أو ظهر خطأ في حساب الإمكانيات النظرية الأولى أو في نقص الوعي بحركية الثورة وتنظيمها. في هذه الحالة يمكن أخذها في الاعتبار، إمَّا في الحال والتكيف طبقًا للظروف الجديدة، وإمَّا في المستقبل استعدادًا للثورة القادمة. وهذا هو معنى عدم الوجوب في الأفعال من ناحية الطبيعة.

فإذا كان الإنسان حرًّا، فهل يمكن القول بأنه خالق أفعاله؟ هل هناك فرق بين الفعل والخلق؟ حرصًا على الحفاظ على المستويات كل اسم يشير إلى مستويين. الفعل إمَّا إنساني كالحركة أو تغيير البناء الاجتماعي، أو طبيعي كفعل الظواهر الطبيعية. والخلق اسم يشير إلى نفس المستويين أيضًا. هناك الخلق الفني من الإنسان، وهناك خلق الأشياء من عدم حين السؤال عن مصدرها. وسواء قلنا الإنسان فاعل في العالم أو خالق لأفعاله فلا فرق بين القولين لو عنينا المستوى الأوَّل وهو الفعل الشعوري. ولا يجوز وصف الإنسان بالفعل والخلق على المستوى الثاني؛ لأن الإنسان ليس ظاهرةً طبيعية فحسب وليس خالقًا للأشياء من عدم. يوجد الإنسان حرًّا في العالم. وقد يتم فعل الإنسان وخلقه بآلة كما هو الحال في العمل الفني. وقد يقع منه مقدرًا كما هو حال الفنان حين يخلق طبقًا لما في ذهنه وطبقًا لإحساساته ومشاعره.[٢٢٢]

وكانت حرية الأفعال أحد المواقف الرئيسية للمعارضة السياسية، سواء في الخارج أو في الداخل، العلنية منها أو السرية، دفاعًا عن استقلال الإنسان وإرادته الحرة ورفض تدخل أية إرادةٍ خارجية في مصيره تحدده له، سواء كانت إرادةً إلهيةً مشخصة أو إرادةً سياسيةً قائمة، إرادة الله أم إرادة السلطان، فالسلطة الدينية والسلطة السياسية صنوان.[٢٢٣]

[٢٢٢] قال بعض المعتزلة إن معنى خالق وفاعل واحد، ولكن لا يُطلَق ذلك في الإنسان لأنَّا مُنعنا منه. وقال البعض الآخر إن الخلق فعل لا بآلة ولا بجارحة، وهذا يستحيل من الإنسان. وقال بعضٌ ثالث إن معنى خالق أنه وقع منه الفعل مقدرًا. فكل من وقع فعله مقدرًا فهو خالق له قديمًا كان أم محدثًا (مقالات، ج١، ص٢٧٣).

[٢٢٣] المعارضة السياسية من الخارج هي فرقة الخوارج، ومن الداخل العلنية هم المعتزلة، ومن الداخل السرية هم الشيعة. انظر «الخاتمة من الفرقة المذهبية إلى الوحدة الوطنية»، عند الكعبي من المعتزلة: لم يخلق الله أعمال العباد (الفِرَق، ص١١٦). وعند النظام: العبد قادر على الأشياء لا يقدر الله على خلقها

الفعل الإنساني قائمٌ مستقل، لا يقدر أحد على القضاء عليه. ومن يشكك في حرية الإنسان يصل إلى حد الكفر. وكلما كان الرفض جذريًّا كان إثبات الحرية أساسيًّا. وكلما رغب الإنسان السلوك الأمثل ازدهرت الحرية حتى تصبح حريةً خالصة تبحث عن الكمال الخالص ويصبح كل سلوكٍ نسبيٍّ قائمٍ على تقدير نسبي للأمر الواقع أقربَ إلى الجبر الناشئ من ثقل وتقلص في تمثل الكمال.[٢٢٤] حتى المعارضة السرية تثبت الحرية إثباتًا لحق الإنسان في الرفض، ومنها اشتق اسم «الرافضة». الحرية هي سبب الرفض، والرفض فعل من أفعال الحرية. يعني الرفض أن الإنسان قادر على التمييز والحكم والفهم الصحيح والقدرة على رفض السلوك الذي لا يطابق هذا الفهم؛ ومِنْ ثَمَّ ينشأ سلوك غيره حين يتحول

(اعتقادات، ص٤١). وعند معمر: القدرة من فعل الجسم القادر عليها وليست من فعل الله (الفِرَق، ص١١٦). وعند عمر وواصل: الفعل مخلوق للعبد (الملل، ج٢، ص٥٢). وكفر أبو موسى المردار من قال إن أعمال العباد مخلوقة لله (الملل، ج١، ص١٠٤). وينفي الخياط عن أبي موسى المردار اتهام ابن الراوندي له بأنه يجيز وقوع فعل من فاعلين على التولد قائلًا: وقد بلغ من استعظام أبي موسى للجبر أنه أكفر المجبر، وأكفر الشاك في كفره، والشاك في الشاك، كل ذلك استعظامًا للجبر وتنزيهًا لله عن الظلم (الانتصار، ص٦٦–٦٧). وقد أثبت أبو هاشم والجبائي الفعل للعبد خلقًا وإبداعًا، وإضافة الخير والشر والطاعة والمعصية إليه استقلالًا واستبدادًا (الملل، ج١، ص١٧٧). وعند الجبائي: الخالق للشيء إنما يخلقه بأن يجعله على حال، ثم لا يصف تلك الحال بأنها موجودة ولا معدومة ولا بأنها معلومة ولا مجهولة (الأصول، ص١٣٤). ويقول أبو الحسين النجار إن أفعال العباد مخلوقة للعباد بقدرة العباد، وإن كل واحد مِنَّا ينشئ ما ينشئ ويخلق ما يفعل وليس لله على أفعالنا قدرة جملة (الإنصاف، ص١٤٤).

[٢٢٤] معظم الخوارج يقولون بقول المعتزلة في القدر، ولكن يثبته بعض منهم فقط لما كانوا أهل عمل وليسوا أهل نظر (مقالات، ج١، ص١٨٩). فقد قالوا: أفعال العباد محدثة، فعلها فاعلوها ولم يخلقها الله (الفصل، ج٣، ص٤١). وقالت طائفة منهم: الإنسان ليس مجبرًا، وله قوة واستطاعة يفعل بها ما اختار فعله (الفصل، ج٣، ص١٨). وقالت الميمونية (العجاردة) بالقدر على مذهب المعتزلة، فالله فوَّض الأعمال للعباد وجعل لهم الاستطاعة إلى ما كلفوا. فهم يستطيعون الكفر والإيمان جميعًا وليس لله في أعمال العباد مشيئة، وليست أعمال العباد مخلوقة له (مقالات، ج١، ص١٦٥). كما أثبتت الحمزية والأطرافية القدر خيره وشره من العبد، وأثبتت الفعل للعبد خلقًا وإبداعًا (الملل، ج٢، ص٤٤–٤٧). وقالت: لو عذب الله العباد على أفعال قدَّرها عليهم أو على ما يفعلونه كان ظالمًا (الملل، ج١، ص٤٥). وقالت الشبيبية بقول المعتزلة في القدر، فبرئت منهم البهيسية (مقالات، ج١، ص١٨٠). ثم منهم من وافق القدرية في القدر، وقالوا إن الله فوَّض إلى العباد، فليس لله في أعمال العباد مشيئة (الملل، ج٢، ص٤١). وقالت الإباضية بالقدر مثل المعتزلة (مقالات، ج١، ص٢٧١؛ الملل، ج٢، ص٥٥). وتقول المعلومية: الفعل مخلوق للعبد (الملل، ج٢، ص٥٢). بل إن أفعال الله غير مخلوقة لله (الفِرَق، ص٩٧).

السلوك الأوَّل القائم على التقليد إلى جبر بفعل الطاعة.[225] بل إن بعض الأتقياء من دعاة الأمر الواقع واستتباب النظام والرضا بالقضاء والقدر تثبت الحرية نظريًّا على مضض، ولكن الوقت عصيب، والظرف غير ملائم، والزمان غادر، ومِنْ ثَمَّ يعلنونها سرًّا بالرغم من رفضهم الخروج والاعتزال والرفض واستسلامهم للأمر الواقع وطاعتهم للنظام المستتبِّ. تثبت الحرية إذن في السلوك البسيط كما تقوم به عامة الناس دون إصدار حكمٍ صريح على الأفعال. فالحرية تثبت عند الأقوياء وعند الضعفاء على حدٍّ سواء.[226]

والذين أحق بتسميتهم بالقدرية ليسوا هم أنصار الحرية بل أنصار الجبر؛ إذ تَثبت التسمية من إثبات الشيء أولى من ثبوتها من نفيه، كما تثبت حين يتكرر اللفظ باستمرار عند من يثبته لا عند من لا يذكره أو ينكره.[227] وذم القدرية واقع لمن يثبت القدر وينكر الحرية لا لمن ينفي القدر ويثبت الحرية. القدر مذهبٌ مذموم لأنه كمذهب المجوس يلحق الشر والظلم وكل مظاهر النقص بالكمال.[228] وقد يكون كل ما روي في ذم القدرية بهذه

[225] تقول الروافض إن أفعال العباد مخلوقة للعباد بقدرة العباد، وإن كل واحد مِنَّا ينشئ ما ينشئ ويخلق ما يخلق، وليس لله على أفعالنا قدرة جملة … (الإنصاف، ص١٤٤). يقول فريقٌ آخر إن أعمال العباد غير مخلوقة، وهذا قول قوم يقولون بالاعتزال والإمامة (مقالات، ج١، ص١١٠). وقالت طائفة: الإنسان ليس مجبرًا، وله قوة واستطاعة يفعل بها ما اختار فعله (الفصل، ج٣، ص١٨). وقالوا أيضًا: أفعال العباد محدثة، فعلها فاعلوها ولم يخلقها الله (الفصل، ج٣، ص٤١). وعند فريق من الزيدية أن أعمال العباد غير مخلوقة لله ولا محدثة ولا مخترعة، وإنما هي كسب للعباد أحدثوها واخترعوها وأبدعوها وفعلوها (مقالات، ج١، ص١٣٩).

[226] صنف من المرجئة يثبت القدرة كالمعتزلة وغيلان وأبي شمر ومحمد بن شبيب البصري (الفِرَق، ص٢٠٢). وقالت طوائف منهم مثل محمد بن رشيد ومؤنس بن عمران وصالح قبة والناشئ إن الإنسان ليس مجبرًا، وله قوة واستطاعة يفعل بها ما اختار فعله (الفصل، ج٣، ص١٨). وقالت: أفعال العباد محدثة فعلها فاعلوها ولم يخلقها الله (الفصل، ج٣، ص٤١). وقال صنف منهم بالقدر على مذهب القدرية (الفِرَق، ص٢٥؛ مقالات، ج١، ص٢١٥). وكان غيلان الدمشقي يقول بالقدر خيره وشره من العبد (الملل، ج٢، ص٦٢–٦٣).

[227] فإن قالوا: لم سميتمونا قدرية؟ قيل لهم: لأنكم تزعمون في أكسابكم أنكم تقدرونها وتفعلونها مقدرة لكم دون خالقكم، والقدري هو من ينسب ذلك لنفسه. القدري من يدَّعي أنه يفعل أفعاله مقدرة له دون ربه، ويزعم أن ربه لا يفعل من اكتسابه شيئًا (اللمع، ص٩٠–٩١). القدرية هم المجبرة لا المعتزلة لتكرارهم وذكرهم القدر في كل الحوادث (المحيط، ص٢٤١–٢٤٢).

[228] القدرية هم المجبرة لا المعتزلة؛ لأن مذهب المجبرة فاسدٌ مذموم مثل مذهب المجوس، يثبت الأمور المذمومة قدر الله (المحيط، ص٤٢١–٤٢٢).

التسمية التي لا تصدق على المُسَمَّى بعد أن لقب أنصار الحرية بالقدرية؛ عملًا سياسيًّا خالصًا باستعمال سلاح الألقاب حتى تخمد مقاومة السلطان، وحتى يقتنع الجمهور بأن الحال الحاضر من فعل الله وبقضائه وقدره.[٢٢٩] فالمعتزلة لا يعبثون بالشرائع باسم قضاء الله وقدره، ولا يقولون بصدور القبح والشر عن الله، ولا بجواز تكليف ما لا يُطاق، ولا بالجبر في أفعال الشعور الداخلية، ولا بالقضاء والقدر والاحتجاج به على المعاصي، ولا بتأييد حجج إبليس في الغواية، ولا بالكلام في القدر. يفصلون بين القدر والقدرة، ويقولون بالاختيار وبتنزيه الله عن القبائح وبجعل المعرفة شرطًا للفعل الحر. ترى النبوة ممكنة، وتضع الدواعي والمقاصد وراء الأفعال، وتضع قانون الاستحقاق.

(٣-٢) إثبات الحرية

في الحقيقة لا تحتاج الحرية إلى إثبات؛ فهي أمرٌ بديهي يشهد به الحدس والوجدان، ويفضل الإنسان أن يضحي بحياته في سبيل أن يكون حرًّا هو أو شعبه. وهو ما حاولت بعض الحركات الإصلاحية الحديثة إبرازه.[٢٣٠] فإن قيل: إذا كانت الحرية موجودة يقينًا وبداهةً،

[٢٢٩] القدرية عندنا هم المجبرة والمشبهة، وعندهم المعتزلة. فنحن نرميهم بهذا اللقب وهم يرموننا به. إن المعتزلة كانت تلقبنا بالقدرية فقلبناها عليهم، وقد أعاننا السلطان على ذلك، وذم القدرية يجري على من له مذهبٌ مذموم في القدر وهو مذهب المجبرة، وهو يشبه مذهب المجوس في الآتي: (١) نكاح البنات والأمهات بقضاء الله وقدره. (٢) مزاج العالم واحد حسن من النور قبيح من الظلمة، وتقول المجبرة الكفر واحد حسن من الله وقبيح مِنَّا. (٣) جواز تكليف ما لا يُطاق. (٤) القادر على الخير لا يقدر على خلافه، بل يكون مطبوعًا عليه، والقادر على الإيمان لا يقدر على الكفر بل يكون محمولًا عليه. (٥) قضاء الله لأنهم يحتجون بالقدر. (٦) يشهدون الزور لإبليس ويجعلونه سبب الغواية. (٧) القدري اسم نسبة، والنسبة تكون نسبة قرابة أو صناعة أو بلد أو لهجة بكلمة أو إثبات، والمجبرة هم الذين يثبتون القدر ويتكلمون به. (٨) القدر بمعزل عن القدرة. (٩) المجوس يثبتون فاعلية بالطبع والمعتزلة بالاختيار. (١٠) إضافة المجبرة المحتجات إلى الله. (١١) سدت المجبرة على أنفسها معرفة الله. (١٢) لم يعد هناك إمكانية لإثبات النبوة. (١٣) القضاء على الدواعي والمقاصد والاستحقاق (الشرح، ص٧٧٢–٧٧٩).

[٢٣٠] وقوع تصرفنا بحسب دواعينا وتصورنا وغير ذلك من أحوالنا حاصل على وجه لا يمكن دفعه عن النفس، ومعلوم استمرار ذلك (المحيط، ص٣٤٧–٣٤٨). كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده، كذلك يشهد أنه ملك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله، ويقدرها بإرادته، ثم يصدرها بقدرة ما فيه. ويعد إنكار كل شيء مساويًا لإنكار وجوده في مجافاته لبداهة العقل (الرسالة، ص٥٩).

فلم إثباتها؟ قيل هناك من ينفيها ويثبت عقيدة الجبر أو نظرية الكسب. فحجج إثباتها هي في الحقيقة حجج مضادة تجاه خصومها. حجج جدلية لتفنيد حجج الخصم وليست حججًا برهانيةً لإثبات موضوع ليس في حاجة إلى إثبات. فإن قيل: كيف ينظر في شيء ابتداءً وهو غير يقيني؟ قيل: ينظر فيه حتى يتحول إلى يقين. وهذا هو طريق العلم والبرهان. فإن قيل: إن إثبات الحرية يؤدي إلى إثبات فعلٍ حر، ولكن المطلوب هو الفعل الحر المتجدد قيل: الوجود المتجدد للفعل الحر حاصل بالتولد دون أن يؤدي التجدد إلى إنكار للحرية أساسًا كما هو الحال في نظرية الكسب.[٢٣١] ومع ذلك، فنظرًا لوجود الاشتباهات التي أثارها الجبر والكسب، يمكن إثبات حرية الأفعال بصياغة براهين عقلية على الطراز القديم ضد الجبر والكسب ودفاعًا عن الحرية. وقد تكون بعض الحجج بينها مشتركة يتم تأويلها مرة لحساب الجبر أو الكسب ثم يُعاد تأويلها لتفنيدهما ولإثبات الحرية. منها:

(١) التفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية. وهي تفرقة تثبت الحرية بناءً على الحركة الاختيارية، كما أخذ الجبر والكسب نفس التفرقة لنفي الحرية بناءً على الحركة الاضطرارية.[٢٣٢] والحقيقة أن وجود الحركة الاضطرارية لا ينفي الحرية؛ فالحريات لحظات أفعال وليست حرية طول الوقت. هناك أفعال تتم بالبدن وبالمران وبالعادة وبالتقليد، هناك أفعال أخرى، أفعال الرؤية والعزم، هي أفعال حرة. بل إن حركة الارتعاش قد تكون انعكاسيةً عضوية صرفة، لا تثبت جبرًا أو كسبًا ولا تنفي حرية. وكثيرًا ما تتجاوز الأفعال الحرة أفعال الجوارح إلى أفعال القلوب أو أفعال الشعور التي هي من أساس الأفعال الإرادية التي تبدو في آخر مراحلها كأفعال للبدن.

(٢) وجود الباعث أو القصد هو أكبر دليل على أن الإنسان صاحب أفعاله؛ فالفعل تابع للقصد والداعي. ولا يُعقَل وجود الباعث أو القصد أو الداعي ثم يكون الفعل من فعل غيره، وإلا ففيم كان هذا القصد وذلك الداعي؟ إن كل الأفعال المقدورة هي الأفعال القصدية، والأفعال غير المقدورة هي كذلك لأنها ليست قصدية. لا يعني أنها غير مقدورة للإنسان أنها مقدورة لإرادةٍ خارجيةٍ مشخصة؛ فذاك افتراضٌ محض. بل إن قدرة الآلة على ما يقدر

---

[٢٣١] هذه هي اعتراضات الأشاعرة.

[٢٣٢] صار المعتزلة فريقَين: أبو الحسين ومن اتبعه يرى في إيجاد العبد لفعله الضرورة، وذلك أن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتَي المختار والمرتعش والصاعد إلى المنارة والهادي منها ويجعل إنكاره سفسطة (المواقف، ص٣١٣).

عليه الإنسان وإن كانت قدرةً فعلية إلا أنها ليست فعلًا لأنه لا يتوافر فيها القصد إلا من خلال الإنسان الذي صنع الآلة لهذه الغاية، وأفعال الآلة ذاتها خالية من القصد.[٢٣٣] ولا يقال إنه حتى لو حدثت الأفعال طبقًا للباعث والداعي والقصد، فإنها تحدث طبقًا لمجرى العادات، لأن مجرى العادات يثبت أن الإنسان صاحب الفعل. وليس معنى اطراد الحرية أنها أصبحت من فعل العادة وأن الأفعال تتحقق بطريقةٍ آلية حسب مجرى الأمور؛ لأن الحرية أحيانًا تخرق سير العادات وتُبطِلها إذا ما تحولت العادة إلى ضغط وقهر، أي إذا ما تحولت ضد الحرية. يثبت الشاهد تعلق الفعل بالإنسان، وهذا هو حكم العادة.[٢٣٤] ولا يقال إن في الفعل الحر تتدخل إرادةٌ خارجية مع الباعث والقصد والداعي تجعله ممكنًا لأنها ليست واقعة في الشاهد، ولم تطرأ به العادات.[٢٣٥] ولا يقال إن فعل الساهي ليس فعلًا حرًّا لأنه ليس به شرط الفعل وهو الوعي والروية؛ فهذا هو العكس لا الطرد. الفعل الحر هو الفعل الإرادي المروي لا الفعل اللاإرادي.[٢٣٦] وجهة تعلق الفعل بالإنسان هي

---

[٢٣٣] هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إمَّا ممتنعًا وإمَّا مقدَّرًا. فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجب ذلك فيها؛ لأن هذه الطريقة تثبت احتياج الشيء إلى غيره، كما يعلم احتياج المحرك إلى الحركة والساكن إلى السكون. الشرح (ص٣٦٦–٣٦٧). وإذا أردت أن تعلم الفاعل بعينه فلك فيه طريقان: أحدهما أن تختبر حالة، فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه، وينتفي بحسب كراهته وصارفه حكمتَ بأنه فعل له على الخصوص. والطريقة الثانية هو أن تعلن أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدورًا بالقدرة، فيجب أن يكون مقدورًا للقادر ذاته وهو الله (الشرح. ص٣٢٥).

[٢٣٤] فإن قيل: فعل الملجأ يقع بحسب قصد الملجئ ودواعيه، ولا يدل على الفعل قيل: فعل الملجئ يتم أيضًا حسب القصد والدواعي (الشرح، ص٣٣٨–٣٣٩).

[٢٣٥] فإن قيل: هذه التصرفات يخلقها الله مطابقًا لقصودكم ودواعيكم بمجرى العادة، قيل: ما لم نعلم المحدِث في الشاهد لا يمكننا أن نعلم المحدث في الغائب. والطريق إلى إثبات المحدث في الغائب هو أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا في الاحتياج إلى محدِث وفاعل. وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل من شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل. فإن قيل: يجوز أن يكون في الغائب محدِث يُحدث هذه التصرفات عند القصود والدواعي لمجرى العادة قيل مستحيل (الشرح، ص٣٤٠–٣٤١).

[٢٣٦] فإن قيل هذا باطل بالساهي فإنه محدث وإن لم تقع تصرفاته فحسب قصده ودواعيه قيل: هذا هو العكس لا الطرد (الشرح، ص٣٤٢–٣٤٣).

جهة الحدوث. وليس أدل على ذلك من تجارب الإنسان نفسه ومشاهداته لأحواله؛ فالإنسان صاحب فعله يُحدِث أفعاله.[٢٣٧] ولا يجوز أن تكون جهة النطق هي الحلول؛ لأن هناك فرقًا بين الأشياء والأفعال. حلول الألوان في الأشياء جائز، أمَّا الحلول في الأفعال فإنه لا يجوز؛ الأفعال صادرة عن البواعث والقصود والدواعي.[٢٣٨] وإضافة فعل الإنسان إليه نفي لأن يكون الإنسان صاحب فعله. ولا يعقل أن يضيف الإنسان إليه ما ليس له إلا زهوًا وفخرًا أو احتيالًا ونصبًا، وهذا أيضًا واقع ولكنه ليس عامًّا.[٢٣٩] واعتراف الإنسان بأفعاله يدل على أنه صاحبها، خاصةً ولو كان اعترافًا بأفعال يخجل منها ويدينها.[٢٤٠] ولما كانت أفعال الإنسان قد تحدث وقد لا تحدث، قد تنجح وتفشل، قد تصيب وتخيب، فإنه لا يمكن إضافتها إلا في الإنسان نفسه، لا يمكن إضافتها إلى أي كمال وإلا كان كمالًا ناقصًا.[٢٤١]

(٣) وما دامت الأفعال واقعة بالقصود والدواعي، فإنها تكون صادرة عنها لا طبقًا لإرادةٍ مسبقة على البواعث أو لاحقة عليها، وهذا لا يمنع من الاستبصار في السلوك والتنبؤ بما يقع في المستقبل وإحصاء تجارب الماضي ومعرفة مصير الحوادث وكيفية وقوعها. ولكن كل تنبؤٍ نسبي لأنه يتوقف على درجة العلم إمَّا بتجارب الماضي أو بالقدرة على الاستخلاص والتفسير والفهم للحاضر.[٢٤٢] وإثبات الحرية ينفي أية شبهة للقضاء والقدر

[٢٣٧] فإن قيل: مطلوب بيان أن وجه الحاجة هو الحدوث، قيل: حالنا (الشرح، ص٣٤٣-٣٤٤).

[٢٣٨] فإن قيل: لم لا يجاوز التعلق من جهة المعلول؟ قيل هناك فرق بين الأفعال والأشياء (الشرح، ص٣٤٤).

[٢٣٩] إضافة الفعل إلى العباد كسبًا في أفعالهم وتعليقًا بمشيئتهم حجةٌ نصية حولناها إلى تجربةٍ بشرية (المواقف، ص٣١٥-٣١٦؛ المحصل، ص١٤٢-١٤٣؛ مطالع، ص١٩١؛ المحيط، ص٣٧٩).

[٢٤٠] اعتراف الأنبياء بذنوبهم وإضافتها إلى أنفسهم، واعتراف الكفار والعصاة بأن كفرهم ومعاصيهم كانت فيهم (المواقف، ص٣١٦؛ المحصل، ص٢٤٣؛ مطالع، ص١٩١؛ المحيط، ص٣٧٩).

[٢٤١] أفعال الله منزهة أن تكون أفعال العباد من التفاوت والاختلاف والعلم (المواقف، ص٣١٥؛ المحصل، ص١٤٢؛ مطالع، ص١٩١؛ المحيط، ص٣٧٩؛ الشرح، ص٣٥٥–٣٦٠). لا يوجد باطل في خلق الله (الشرح، ص٣٦٢-٣٦٣).

[٢٤٢] والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد، ويثبتون علم الله بهذه الأفعال. ولا يعيدون وجودها إلى هذا العلم بل إلى اختيار العباد (الدر، ص١٤٨). عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع ولا ينتهي إلى حد الوجوب (معالم، ص٧٣). وقد كفر أبو موسى المردار

أو الجبر، أو أي قدرٍ مسبق، بل يعني القضاء إتمام الفعل والفراغ منه أو الإلزام الذاتي أو الإخبار والإعلام.[٢٤٣]

(٤) التمييز بين الحسن والقبيح، بين الإحسان والإساءة، بين المدح والذم يدل على أن الإنسان له قدرة على الحكم ومِنْ ثَمَّ على الاختيار. لو كان الإنسان مجبرًا لما لزمت هذه القدرة. وفيمَ التمييز والفعل واقع لا محالة دون حاجة إلى تدبر ووعي وإحكام نظر؟ هذا هو حكم العقل، والعقل لا يشوه نفسه لعلمه بحسن الأفعال وقبحها إن لم يكن في الشرعيات، فعلى الأقل في العقليات.[٢٤٤] فتمييز الإنسان بين الحسن والقبح إثبات للحرية واختيار لأحدهما دون الآخر. يثبت العقل الحرية كما تثبت الحرية العقل إذا كانت حريةً عاقلةً قائمة على التمييز.

أصحاب القضاء والقدر. وكذلك من وصف الله بأنه يقتضي المعاصي على عباده ويقدرها فمُسفِّه لله في فعله، والمسفِّه لله كافر به (الانتصار، ص٦٨). وإن قيل: هل أفعال العباد مخلوقة لله وهي موقوفة على قصودهم ودواعيهم إن شاءوا فعلوها وإن كرهواال كثير من المعتزلة: تستعمل تركوها. الفعل فعل لفاعله. لو كانت مخلوقة لما استحق عليها المدح والذم والثواب والعقاب. لو كانت بقضاء الله وقدره للزم الرضا بها أجمع وفيه الكفر والإلحاد، والرضا بالكفر كفر (الشرح، ص٧٧١). لا يصح إضافة جميع الأفعال إلى أنها بقضاء من الله لإيهامه أنه فعلها (المحيط، ص٤٢١).

[٢٤٣] القضاء يعني: (أ) الفعل دائمًا والفراغ منه. (ب) الإلزام (الإيجاب والإثبات). (ج) الإخبار والإعلام. والقدر يعني: (أ) الفعلية. (ب) الإخبار (المحيط، ص٤٢٠–٤٢١؛ الشرح، ص٧٧٠). هل يُقال الكل بقضاء الله أم لا؟ إن أريد الإعلام والإخبار فصحيح، وإن أريد الإلزام فيصح في البعض دون البعض. وإن أريد الخلق فلن يصح في شيء من أفعال العباد. وكذلك الحال في القدر. إنما يُقال فيما خلقه وفعله ولا يختص بالأفعال التي تتعدى دون ما يختص نفس الفاعل. فهكذا يصح في جميع خلقه وفعله أنه قضاء (المحيط، ص٤٢٠–٤٤١).

[٢٤٤] والذي يدل على ذلك أن نفصل بين المحسن والمسيء وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته ... فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر، وإلا لما وجب هذا الفصل (الشرح، ص٣٣٢). العاقل في الشاهد لا يشوِّه نفسه لعلمه بقبح الأفعال. فإن قيل: قبيح من الإنسان لا من الله، قيل: ربما في الشرعيات لا في العقليات (الشرح، ص٣٤٤–٣٤٥). التمييز بين الحسن والقبيح والإحسان والإساءة والمدح والذم، فإن قيل: هذه أفعال ليست من اختيار الإنسان كالإيمان وتأثير الفعل، قيل: بل أفعال من اختياره ومن تأثيره. فإن قيل: إن ذلك يجعل الله غير قادر على فعل القبيح، قيل: الله قادر على أن يجعله من فعل العباد. فإن قيل أخيرًا: هذا استدلال بنوع الشيء على أصله. قيل: بل استدلال من الجملة إلى التفصيل (الشرح، ص٣٤٦).

(٥) ولا يعقل تكليف بلا قدرة أو أمر بلا إرادة.[٢٤٥] يدل حسن الأمر والنهي وغيرهما من الأحكام على أن الإنسان قادر على الفعل وعلى أن يكون فعله موضوعًا للحكم.[٢٤٦] وما دام الإنسان مطالبًا بالطاعة فإن الفعل ممكن، وما دام الفعل ممكنًا فإن الإنسان حر.[٢٤٧] والأمر هو خطاب لآخر، ولا يكون هناك أمر للنفس بل للآخر. وما دام الآخر موجهًا بالخطاب فهو قادر على الفعل.[٢٤٨] والأوامر معلَّلة بعلل، ولا توجد أوامر بلا علل. والقدرة علة الفعل. فلا يمكن إنكار التعليل في الأحكام؛ لأن الأحكام قائمة على التعليل. كما لا يمكن القول بأن هناك علةً واحدة لكل شيء هي سبب كل الأفعال، فذلك انفعال وليس تفكيرًا، إيمان وليس عقلًا، تمنٍّ وليس واقعًا.[٢٤٩]

(٦) وإثبات الحرية أدعى إلى إثبات العدل ونفي الظلم في عواطف التأليه. لو لم يكن الإنسان صاحب أفعاله، وكان في الوقت نفسه مكلفًا محاسبًا لكان واقعًا تحت ظلم وجور. الحرية إذن هي المؤدية إلى العدالة في الكون ونفي صفات الظلم والجور عن صفات الكمال؛ لذلك كانت الحرية المبحث الرئيسي في مباحث العدل.[٢٥٠] كما أن إثبات الحرية أدعى إلى إثبات عواطف الكمال والإجلال والتعظيم من نفيها. في الحرية يكون الإنسان

---

[٢٤٥] الأمر من الله ولا أمر بلا قدرة (الإرشاد، ص٢٠٣). أمر العباد بالمسارعة إليها قبل فواتها (المواقف، ص٣١٦؛ المحصل، ص١٤٣؛ مطالع، ص١٩١؛ المحيط، ص٣٧٩).

[٢٤٦] الاستدلال بطريقة الأمر والنهي وغيرهما من الأحكام الراجعة إلى الأفعال. هذه الطريقة لا بد أن يتقدم فيها العلم بتعلق الفاعل بفعل (المحيط، ص٣٤٧–٣٤٨).

[٢٤٧] العبد مطالب من ربه بالطاعة، ويستحيل في العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه (الإرشاد، ص٢٠٣). الله لا يريد من العباد إلا الطاعة (الشرح، ص٣٦٢).

[٢٤٨] من لغو الكلام أن يقول القائل لمن يخاطبه: افعل ما أنا فاعله وأبدع ما أنا مبدعه (الإرشاد، ص٢٠٣).

[٢٤٩] أوامر الشرع وزواجره تتعلق بالأحوال المعلَّلة بعللها، والقدرة علة الفاعل (الإرشاد، ص٢٠٥).

[٢٥٠] الظلم كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر لا معلومًا ولا مظنونًا في الحاكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر. والتعريفات الأخرى للظلم مثل: ما ليس لفاعله أن يفعله أو وضع الشيء في غير موضعه لا تمنع من إضافة الظلم إلى الله. فهي إلزام بالمعنى دون العبارة، جعل الله فاعلًا للظلم ولما هو أفحش. إطلاق العبارة كفر لتضمنه إضافة الظلم لله. لو كان فاعلًا للظلم لكان الظلم منه ومن عنده. لو كان فاعلًا للظلم لوجب أن نُرجع إليه أحكام الظلم من الذم والاستحقاق وجميع القبائح من الكذب والعبث. والتعريفات الأخرى مثل: فاعل للظلم وظالم واحد أو الظالم اسم لمن فعل الظلم لا تغير شيئًا لأنه لو كان الظالم اسمًا لمن فعل الظلم لوجب تفرد الله بالظلم. ولو كان الظالم هو من جعل الظلم ظلمًا له

صاحب فعله، مسئولًا عما يأتي به من قبح أو شر. فلو كان فعله مخلوقًا لكان الخالق هو المسئول عن هذا القبح أو ذاك الشر. وكيف يكون الكمال مسئولًا عن النقص؟ وكيف يصدر النقص عن الكمال؟ إن مدح المؤمن على الإيمان، وذم الكافر على الكفر، ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية يدل على أن الإنسان صاحب فعله ومسئول عنه. فلا حكم دون استحقاق.[٢٥١] وما دام هناك حساب وعقاب، فلا حساب ولا عقاب بلا حرية أو مسئولية.[٢٥٢]

(٣-٣) الإرادة

إذا ثبتت الحرية يظهر الفعل الإنساني ومكوناته، الإرادة أو الاختيار، الروية، القدرة، الاستطاعة، الزمان، التولد … إلخ، وكلها تقوم على تحليل الفعل الإنساني تحليلًا موضوعيًّا إنسانيًّا بلا أفكارٍ مسبقة ودون فكرٍ إلهي مقلوب. فالإرادة في الفعل الإنساني إرادة اختيار وذلك بفعل الروح؛ فالروح هي الباعث على الاختيار، ولولا أن الروح في بدن لكان الإنسان كله اختيارًا ولكن البدن تحديدًا له.[٢٥٣] الإرادة اختيار ولكنها ليست مختارة لأنها لا تختار نفسها. الإيثار هو الاختيار والإرادة. والمراد لا يكون إيثارًا ولا اختيارًا؛ لأنه تعبير عن

لكان خالقًا للظلم. ولو لم ينفرد الله بالظلم كان غير ظالم. وما دام الظالم صفة مشتقة من الفعل فالله ظالم إذا فعل الظلم (الشرح، ص٣٤٥–٣٥٤).

[٢٥١] مدح المؤمن على الإيمان وذم الكافر على الكفر والمعاصي ووعد الثواب على الطاعة حجةٌ نصية حولناها إلى تجربةٍ بشرية (المواقف، ص٣١٤؛ المحصل، ص١٤٢؛ مطالع، ص١٩١؛ المحيط، ص٣٧٩). تقول المعتزلة: العلم بكون العبد موجدًا لأفعاله ضروري، والدليل عليه أن العلم بحسن المدح والذم عليه ضروري، والعلم الضروري حاصل بأن حسن المدح والذم يتوقف على كون الممدوح والمذموم فاعلًا، وما يتوقف عليه العلم الضروري أولى بأن يكون ضروريًّا (معالم، ص٧٥). وتقول أيضًا: إن فعل العبد لو كان بخلق الله لما كان متمكنًا من الفعل البتة؛ لأنه إن خلقه الله فيه كان واجب الحصول وإن لم يخلقه الله فيه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنًا من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى العادات. وكما أن البديهية جازمة بأنه لا يجوز أمر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد. ولما كان ذلك باطلًا علمنا كون العبد موجِدًا (المحصل، ص١٤٢).

[٢٥٢] هناك حساب وعقاب، ولا حساب ولا عقاب بلا حرية (الإرشاد، ص٢٠٨). الجزاء والعقاب كحجةٍ نصية (الشرح، ص٣٦١).

[٢٥٣] عند النظام سبيل كون الروح في البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار. ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار (مقالات، ج٢، ص٢٧). الروح التي هي الإنسان مستطيع

طبيعة.[٢٥٤] الإرادة تعبير عن الذاتية الخالصة والتي لا تكون موضوعًا لنفسها. والإرادة هي الباعث على الفعل، أي إنها ليست قوةً منفصلة تزيد على الباعث بل هي الباعث نفسه في حالة التوتر والانفعال. الإرادة إرادة الحياة أو إرادة القوة أو إرادة النصر لا تزدوج ولا تتزاوج.[٢٥٥] ولما كانت الإرادة هي الباعث، والباعث هو النفس، ومِنْ ثَمَّ لا تدعو النفس إلى الإرادة ولا يدعو إليها الخاطر لأنها تعبير عما بالنفس ولا تنتظر الدعوة.[٢٥٦] والإرادة هي الضمير لأن الفعل يتضمن في باطنه قيمة وحكمًا خلقيًّا. ولا يهم تعيين محل للضمير في النفس أو في الإرادة أو في الروح؛ فالضمير ليس في محل.[٢٥٧] الإرادة خلقية، والفعل خلقي. فإن كانت الأخلاقية هنا تبدأ من الداخل إلا أنها تنتشر إلى الخارج، وإن كانت تبدو فردية إلا أنها جماعية. فإن قيل: هل الإرادة موجبة لمرادها أم أنها ليست كذلك؟ قيل: من حيث المبدأ الإرادة موجبة لمرادها. ولكن المراد موجود في مواقف وبه موانع، وله شروط، وهذا

بنفسه، ويعجز لآفة تدخل عليه (الفِرَق، ص١٣٦). وعند النظام أيضًا لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف ليصح الاختيار، وهو صراع العواطف أو تداخل البواعث (الملل، ج٣، ص٨٨). وعند بشر بن المعتمر: إذا كان الإنسان مختارًا في فعله فإنه يستغني عن الخاطرين، فإن الخاطرين لا يكونان من قبل الله وإنما هما من قبل الشيطان، والفكر الأوَّل لم يتقدمه شيطان يخطر الشك بباله، ولو تقدم فالكلام في الشيطان كالكلام فيه (الملل، ج٣، ص٣٨).

[٢٥٤] اختلفوا في الإرادة هل هي مختارة أم اختيار أم ليست مختارة، فقالوا: (أ) هي مختارة كما أنها اختيار، ولم يجيزوا أن تكون مرادة كما أنها مختارة. عند فريق الإرادة مختارة كما أنها اختيار، ولا تكون مرادة كما أنها مختارة. (ب) الإرادة اختيار وليست بمختارة (مقالات، ج٢، ص٥٩ ب). وعند الجبائي الإنسان مختار والاختيار غير المختار، كما أن الإرادة غير المراد (مقالات، ج٢، ص٢٠١). واختلفوا في الإيثار: (أ) الإيثار هو الاختيار والإرادة، والمراد لا يكون إيثارًا ولا اختيارًا. (ب) الإيثار هو الإرادة، والاختيار قد يكون إرادة وقد يكون مرادًا (مقالات، ج٢، ص٩٤–٩٥). ومن الناس من ذهب إلى أن الفعل إنما يقع بطبع المحل أو بقوة له غلبة على ما ذكر عن الأوائل المتفلسفين. والطبع غير معقول، فإذا كان الفاعل المختار فهو ما نقوله. ولكن العبارة فاسدة لأن العرب لا تُسَمِّي الفاعل المختار طبعًا، وإن كان أمرًا موجبًا، فالفعل يصدر عن الجملة، والمؤثر فيه لا بد أن يكون راجعًا إلى الجملة (الشرح، ص٣٢٥–٣٢٦).

[٢٥٥] واختلفت المعتزلة في إرادة العباد، هل لها إرادة، على مقالتَين: (أ) لا يجوز أن تكون للإرادة إرادة لأنها أول الأفعال. (ب) أجاز الجبائي أن يريد للإنسان إرادته (مقالات، ج٢، ص٩٣).

[٢٥٦] اختلفوا: هل تدعو النفس إلى الإرادة ويدعو إليها الخاطر، فأجازه قوم ومنعه آخرون (مقالات، ج٢، ص٩٣–٩٤).

[٢٥٧] عند الجبائي الإرادة ليست هي الضمير، والضمير محل الإرادة.

هو تحدي الإرادة.[٢٥٨] ولكن في حال الإيجاب هل يقدر الإنسان على فعل المراد؟ هذا سؤالٌ صوريٌّ خالص لأنه إذا ما توفرت الدواعي والبواعث والمقاصد وامَّحت الموانع وتوافرت الشروط، فليس هناك ما يدعو إلى أن تأتي الإرادة بغير المراد وإلا كان عبثًا وتحولًا فجائيًّا لا مبرر له. وليس الأمر مجرد حركة وسكون واختبار عقلي بل هو فعلٌ إنسانيٌّ مصيري.[٢٥٩]

والفعل الحر هو الفعل المروي المقصود. وتختلف درجات الفعل طبقًا للقصد والروية. الفعل البدني الخالص كالفعل الشرطي ليس فعلًا قصديًّا؛ ومِنْ ثَمَّ ليس فعلًا حرًّا لأنه يفتقد الروية والقصد. وأفعال الساهي والنائم، وإن كانت أفعالًا لا إرادية إلا أنها أفعال غير شعورية يغيب منها القصد والروية، ومِنْ ثَمَّ فهي ليست نموذجًا للفعل الحر. وإذا تم فعلٌ شعوري ولكن عن إكراه وإلجاءٍ فإنه لا يكون أيضًا فعلًا حرًّا لأن الفعل الحر هو الفعل الشعوري القائم على قصد وروية واختيار.[٢٦٠] ولما كانت أفعال السهو والنسيان والنوم ليست أفعالًا حرة لا يتوافر فيها القصد والباعث، فلذلك أفعال الاضطرار والإلجاء ليست أفعالًا حرة لوجود موانع الاضطرار، قيد بدني لعضو أو تكبيل الإنسان وسجنه أو وضع السيف على رقبته.[٢٦١] لا يتحقق الفعل المروي بطريقةٍ آلية بلا وعي أو قصد لأمر

---

[٢٥٨] عند أبي الهذيل والنظام ومعمر وجعفر بن حرب والإسكافي والأولى والشحام وعيسى الصوفي: الإرادة موجبة لمرادها لو كانت متصلة به مع جواز منع الإرادة عن مرادها، ونفى ذلك بشر بن المعتمر وهشام الفوطي وعباد بن سليمان وجعفر بن المبشر والجبائي. ومنع الحسين النجار تدخل الله بين الإرادة والمراد بالمنع (مقالات، ج٢، ص٩٠–٩١).

[٢٥٩] مقالات، ج٢، ص٩١–٩٢.

[٢٦٠] الفعل إمَّا أن يحدث وليس صفةً زائدة على حدوثه أصلًا أو له صفةٌ زائدة على حدوثه. فالأول ما يقع من الحركة اليسيرة والكلام من الساهي والنائم ... وإمَّا أن تكون له صفةٌ زائدة على حدوثه، فهذا إمَّا أن يقع ممن هو عالم به أو يقع ممن لا يعلم. فإن وقع ممن هو عالم به فإمَّا أن يقع ولا إلجاء ولا إكراه، أو يقع وهناك إلجاء وإكراه، فهذا الثاني أيضًا لا حكم فيه (المحيط، ص٢٣٢).

[٢٦١] لا يخرج فعل العبد من وجوهٍ ثلاثة: (أ) عالم بالإلجاء وهو أن يقع الإكراه والحمل، ولا بد من وقوعه؛ إذ إن داعي الإلجاء لا يعارضه شيء من الدواعي، إمَّا على سبيل المنع أو على سبل النافع ودفع الضار. وهو فعل لا يتوجَّه إليه مدح أو ذم أو أمر أو نهي لعدم وجود داعٍ قوي. وهو ليس بواجب ويلزم له العوض. (ب) عالم بلا إلجاء وهو أن يقع مؤثرًا له مختارًا في فعله. مختار مؤثر للفعل على غيره بداعٍ يصح أن يقابله غيره من الدواعي. كل الأحكام تثبت فيه. ويصح ورود التكليف. (ج) ليس بعالم وهو أن يقع على وجه السهو، لا مدخل له في التكليف أو الوصف بالحسن أو القبح، وهو فعل بلا داعٍ ولا يلزم فيه العوض (المحيط، ص٣٤٨–٣٤٩).

وطاعةٍ عمياءَ وإلا تحوَّل البشر إلى مجرد آلات تُسيِّرها الأوامر. والقصد سابق على الفعل حتى يتم التدبير وتحصل الروية. ولكن قد يحدث في حال الفعل أن يحقق الإنسان فعلًا آخر بقصد متجدد كما هو الحال في الفعل الفجائي، ولكنه فعل عارض وليس هو الفعل الأوَّل.[٢٦٢]

ليس الفعل الحر فعلًا عفويًّا بل هو الفعل القصدي، وبالقصد الأوَّل. قد يأتي الإنسان بفعل لا يقصده فلا يكون فعلًا، والقصد هو غاية الفعل عندما يتمثلها الشعور. ليس القصد متعاليًا بل هو تغيير للواقع وتطوير للطبيعة كي تصل إلى كمالها. والطاعة التي لا يُراد بها الله ضد الأعمال بالنيات.[٢٦٣] وهذا لا ينفي حسن الطوية والمشاعر الإنسانية الطبيعية. ولو كان الفعل قائمًا على القصد مع خلاف في فهم القصد فإن الفعل يكون فعلًا حرًّا. فسواء تم الفعل لذات الفعل أو تحقيقًا لرسالة الذات وتعبيرًا عن طبيعتها أو تغييرًا للواقع أو دفاعًا عن حقوق البشر ودفاعًا عن الإنسانية، فالقصد واحد ولكن يختلف فهمه. والمؤلَّه المشخَّص كما ظهر في التوحيد مجموع الغايات والمقاصد التي يهدف الإنسان إلى تحقيقها، ولكنه لا يحققها بالفعل، إمَّا لعجزه أو لكسله ونفاقه؛ فيُشخِّصها ويتصورها متحققة في عالمٍ آخر خارج هذا العالم ويقف أمامها موقف المتعبِّد المعجب الولهان، الباكي الشكيان. أمَّا إذا تحققت هذه الغايات بالفعل، وكانت الغايات مقاصده، فإن الفعل يكون حرًّا يتوافر

---

٢٦٢ أجمعت المعتزلة إلا الجبائي على أن الإنسان يريد أن يفعل ويقصد أن يفعل (مقالات، ج٢، ص٩٢). وأن إرادته لأن يفعل لا تكون في حال كونه، والقصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل، وأن الإنسان لا يوصف بأنه في الحقيقة مريد أن يفعل، وأن إرادة الباري مع مراده. أمَّا عند أبي الهذيل فإرادة الباري مع مراده، ومحال أن تكون إرادة الإنسان لكون الفعل مع الفعل (مقالات، ج٢، ص٩٢).

٢٦٣ يقول أبو الهذيل بطاعاتٍ كثيرة لا يراد الله بها حتى لُقِّب هو وأصحابه أصحاب طاعة لا يُراد الله بها. وقال بأنه ليس في الأرض صاحب هوًى ولا زنديق إلا وهو مطيع لله في أشياءَ كثيرة، وإن عصاه من جهة كفره (الفِرَق، ص١٢٥–١٢٦). ويستدل قائلًا: أوامر الله بإزائها زواجر. فلو كان من لا يعرف ترك جميع أوامره وجب أن يكون قد صار إلى جميع زواجره، وأن يكون من ترك جميع الطاعات قد صار إلى جميع المعاصي. ولو كان كذلك الدهري يهوديًّا ونصرانيًّا ومجوسيًّا وعلى أديان سائر الكفرة. وإذا صار المجوسي تاركًا لكل كفر سوى المجوسية علمنا أنه عاصٍ بمجوسيته التي قد نُهي عنها، ومطيع لله بترك ما تركه من أنواع الكفر لأنه مأمور بتركها (الفِرَق، ص١٢٦). وقالت إحدى فرق الخوارج وهي الحارثية بطاعة لا يُراد الله بها على مذهب أبي الهذيل، أي إن الإنسان قد يكون مطيعًا لله إذا فعل شيئًا أمره الله به وإن لم يقصد الله بذلك الفعل ولا أراده به (مقالات، ج١، ص٧٢؛ الفِرَق، ص١٧٢؛ الملل، ج٢، ص٥٥).

فيه القصد والروية وإن لم يكن طاعة للمؤله المشخص، بل كان تحقيقًا للغايات الإنسانية العامة. وهما في الحقيقة الشيء نفسه ولكن على نحوَين مختلفَين؛ الأوَّل رمزيٌ تشخيصيٌّ أسطوري، والثاني عمليٌّ علمي. صورتان مختلفتان ومضمونٌ واحد، لغتان متباينتان وشيءٌ واحد.[٢٦٤]

والنظر جزء من الروية؛ لأن الروية قصد ونظر. وإعمال الفكر والنظر والبحث عن الحقيقة وتأسيس العلم، كل ذلك بنفسه فعل، حتى وإن لم يحقق غاية. النظر مقدمة للفعل وشرط له. هو الفعل الممكن قبل الفعل المتحقق.[٢٦٥] وهنا يبرز سؤال: هل الإنسان قادر على ما لا يخطر بباله؟ فهناك فعلان: الأوَّل: الفعل المروي المختار القائم على أساسٍ عقليٍّ واضح وهو الفعل الأمثل. والثاني: أنه قد يحدث في ساعة تحقيق هذا الفعل أو في ساعةٍ أخرى أن تحدث قوًى غير متوقعة لشدة تمثله للباعث أو لضعف الباعث عند الفعل المعارض، أو يطرأ على ذهن الفاعل فجأة أساس فعلٍ مستقًى من الموقف فيقع فعل ولم يتأمله من قبلُ. هذا الحادث غير المتوقَّع دليل على الحرية وعلى أن الإنسان مجموعة من

[٢٦٤] هذا موقف أبي الهذيل. ولكن باقي المعتزلة تؤثر الصورة على المضمون فتقول: لا يجوز أن يطيع الله من لم يرد بطاعته ولم يتقرب إليه بها. وليس في الدهرية طاعة لله أو معرفة أمر … وليس في المشبهة معرفة بالله، ولا يكونون مطيعين له. ولكن في القدرية معرفة بالله إذا كانت موجودة وكذلك فيهم طاعة لله. ويقول عباد: أفعال الجاهل بالله كلها جهل بالله وليس أحد من الجهال مطيعًا (مقالات، ج٢، ص١٠٣) (يمكن الخطأ النظري ولكن الصدق العملي وهو شرط الوحدة الوطنية وكل محاولات الائتلاف وتنظيمات الجبهة.)

[٢٦٥] يأخذ أهل السنة موقفًا وسطًا فيقولون ذلك يصح إلا في طاعة واحدة، وهو النظر الأوَّل، فإن صاحبه إذا استدل به كان مطيعًا لله في فعله وإن لم يقصد به التقرب إلى الله لاستحالة التقرب إليه (الفِرَق، ص١٠٥). ويقولون أيضًا: الطاعة ممن لا يعرفه إنما تصحُّ في شيءٍ واحد، وهو النظر والاستدلال الواجب عليه قبل وصوله إلى معرفة الله، فإن يفعل ذلك يكن مطيعًا لله لأنه قد أمر به، وإن لم يكن يقصد بفعله لذلك النظر الأوَّل التقرب به إلى الله. ولا تصح منه طاعات لله سواها إلا إذا قصد بها التقرب إليه؛ لأنه لا يمكنه ذلك إذا توصل بالنظر إلى معرفة الله، ولا يمكنه قبل النظر الأوَّل التقرب إليه إذا لم يكن عارفًا به قبل نظره واستدلاله (الفِرَق، ص١٢٦). ويرد أهل السنة على أبي الهذيل فيقولون: ليس الأمر في أوامر الله وزواجره كذلك، ولكن لا خصلة من الطاعة إلا ويضادها معاصٍ متضادة، ولا خصلة من الإيمان إلا ويضادها خصال من الكفر المضاد للطاعات كلها؛ لأن ذلك النوع من الكفر يضادُّ نوعًا آخر من الكفر كما يضادُّ سائر الطاعات (الفِرَق، ص١٢٦).

الإمكانيات، خاصةً إذا كان متميزًا بشعورٍ يقظ، متمثلًا صحة الهدف وواعيًا بإمكانية تحقيقه في هذه اللحظة التاريخية.[٢٦٦]

وهنا ينشأ السؤال الثاني: هل يحسُّ الإنسان ما لا قدرة فيه؟ هناك أيضًا حالتان: الأولى واعية تعبر عن وجود الإنسان؛ فالوجود محل الإحساس، ولا يمكن الإحساس بشيء غير موجود. الإحساس بالقدرة الموجودة ممكن، ولا يمكن للإنسان أن يشعر بقدرة غير موجودة. ولكن هناك حالة أخرى لا يشعر الإنسان فيها بقدرته الموجودة، حالة صاحب الحق المهضوم الذي يمكنه بالتنظيم والمقاومة الحصول على قدرة تجعله ينال حقه. فهو إمكانية غير مستغَلة، وأغلبية شعبٍ مهضوم الحق قوةٌ كامنة لا تشعر بها الأغلبية، ولا توجد بالفعل إلا بالتنظيم، فهذه قدرة لا يشعر بها أحد.[٢٦٧]

وهناك حالاتٌ أخرى تكون القدرة موجودة ولكن ينقصها الباعث. فالناكص على عقبَيه يشعر بأن لديه قدرة ولكنه لا يريد استعمالها؛ لعدم توافر الباعث. والعاجز المستجيب لنداء الجهاد يشعر بألم النكوص مع أن القدرة غير متوافرة لديه لوجود المانع، وكذلك السجين. هذه القدرة المفاجئة غير المتوقعة الناتجة من صحة الهدف وقوة الباعث هي ما يُسَمَّى بالتوفيق والسداد والفضل والنعمة والإحسان واللطف. وهي قوةٌ نابعة من الإنسان، ولا تعطى من خارجه بفعل إرادةٍ خارجية لو فعلت حمدت ولو لم تفعل ذُمَّت.[٢٦٨] القدرة هي مجرد التعبير عن طاقة الإنسان وقدرته على الفعل. فإذا كانت الإرادة هي فعل الروح في البدن فإن القدرة هي فعل الإنسان من حيث وجودٍ اجتماعي. وتكون الاستطاعة فيما بعدُ هي القدرة اللازمة لفعلٍ معين في لحظةٍ معينة وفي مكان بعينه.[٢٦٩] لذلك يجوز أن

---

[٢٦٦] عند النظام لا يقدر الإنسان على ما لا يخطر بباله. وعند سائر المعتزلة الإنسان قادر على ما تصحُّ قدرته له، خطر بباله شيء من ذلك أم لم يخطر (مقالات، ج١، ص٢٨١).

[٢٦٧] يجوِّز البعض ذلك ويمنعه البعض الآخر (مقالات، ج١، ص٢٨٢).

[٢٦٨] عند بعض الإباضية الخوارج مثل يحيى بن كامل ومحمد بن حرف وإدريس الإباضي: قوة الطاعة توفيق وتسديد وفضل وإحسان ولطف، ولو لطف الله بالكافرين لآمنوا، وعنده لطف لو فعله بهم لآمنوا طوعًا. والله لم ينظر لهم في حال خلقهم إياهم ولا فعل بهم أصلح الأشياء لهم، ولا فعل بهم صلاحًا في الدين، بل أضلَّهم وطبع على قلوبهم (مقالات، ج١، ص١٧٤). وتقول المفوِّضة من القدرية إنهم موكلون إلى أنفسهم أنهم يقدرون على الخير كله بالتفويض الذي يذكرون دون توفيق الله وهداه (التنبيه، ص١٧٤).

[٢٦٩] الأسماء تختلف عليها فتسمى قوة واستطاعة وطاقة، وإن كانت الطاقة تستعمل فيما يوصل إليها (الشرح، ص٣٩٣).

توجد في الإنسان قوة ولا يُقال هو قوي؛ لأن القوة ليست موضوعًا مجردًا يُثبت أو ينفي، بل إمكانية تحقق في موقف. فالقوة في موقف لا تتوافر فيه الشروط أو بوجود موانع أقوى لا تكون مؤثرة. قد توجد قوةٌ نظرية ولكنها غائبة عمليًّا وليس الأمر دراسةً تحليلية كمية لأجزاء القوة ونسبها.[٢٧٠]

(٣-٤) القدرة

ظهرت الحرية الإنسانية من قبلُ في بطن القدرة الإلهية في الصفات الثلاث: العلم والقدرة والحياة. وكان إثبات صفة القدرة يؤدي إلى إلغاء الحرية الإنسانية، كما أن إثبات الحرية الإنسانية يؤدي إلى إلغاء القدرة. ظهرت الحرية الإنسانية في مقابل القدرة الإلهية تعلن عن وجودها وتثبت حقها في الفعل الإنساني وإن لم يكن الحق كله. ولم يكن ذلك حِجرًا على الله بل كان إطلاقًا لحرية الإنسان. فالموقف الإنساني يحتم علينا الدفاع عن حرية الإنسان؛ فهي المهدَّدة من كل جانب، وليس الدفاع عن حرية الله؛ فهي المصونة فوق كل اعتبار.[٢٧١]

القدرة أمرٌ واقع يجده الإنسان من نفسه. وهي ليست موجودة طول الوقت، بل تظهر بوجود الباعث والغاية والفكرة الموجهة.[٢٧٢] ليست القدرة القوة البدنية وحدها بل القدرة التي تعبر عن الوجود الإنساني كله؛ هي القدرة على إحداث الفعل الاجتماعي وليست مجرد القدرة على تحريك الأعضاء. وكما أن القدرة ليست قوةً بدنية، فإنها أيضًا ليست ملكةً نفسية أو حاسة، بل تعبير عن طبيعة الإنسان ودعوته في الحياة. هي تعبير عن الوجود والطبيعة أكثر منها تعبيرًا عن قوة الفعل وملكات النفس. القدرة هي الحياة، والحياة هي القدرة. لا تأتي القدرة إلا من حي، والحي لا يكون إلا قادرًا، ليست الحياة هي الحياة

[٢٧٠] مقالات، ج١، ص١٢٢، ١٢٣.

[٢٧١] وقد حجرت القدرية عليها في قولها إنه ليس له خلق أفعال العباد، (الأصول، ص٨٢).

[٢٧٢] يعطي القاضي عبد الجبار براهينَ ثلاثة لإثبات القدرة: (أ) حصل الواحد مِنَّا قادرًا مع جواز ألا يحصل قادرًا والحال واحدة، والشرط واحد، فلا بد من أمرٍ مخصص له. (ب) عضوان يصح الفعل بأحدهما ابتداءً ولا يصح بالآخر. وليس ذلك الأمر إلا القدرة. (ج) قادر أن يصحَّ من أحدهما الفعل أكثر مما يصح في الآخر مع استوائهما في كونهما قادرَين. الزائد هو القدرة (الشرح، ص٣٩١). ويقول واصل: يستحيل أن يخاطب العبد وهو لا يمكنه أن يفعل وهو يحسن من نفسه الاقتدار والفعل، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة (الملل، ج١، ص٧٠).

العضوية؛ لأن القدرة ليست هي القوة العضلية بل الحياة الفعلية، حياة الخلق والجهد والمقاومة. ليست الحياة هي مجرد الحياة الوظيفية كالتغذي والنمو والتوليد والإحساس والحركة بل هي حياة الوعي والشعور. فإن قيل: هل يكون الإنسان حيًّا مع قدرته؟ قيل: لو كانت الحياة هي الحياة الوظيفية لجاز أن توجد مع عدم القدرة. أمَّا لو كانت الحياة حياة الشعور والوعي والفعل والجهد والغاية، فإنه لا توجد حياة بلا قدرة، بل تكون الحياة هي القدرة، والقدرة هي الحياة. فلا حياة لعاجز ولا عجز لحي. ولا يعني استقلال الجواهر هذا الوجود المنفعل، بل يعني عدم ازدهار الجواهر.[٢٧٣] وإذا وُجدت قدرة بلا حياة كما هو الحال في التولد، فإن ذلك لا يعني غياب الحياة على الإطلاق، بل وجود الحياة أوَّلًا ثم صدور القدرة منها ثم استمرار القدرة كدليل على الحياة؛ لذلك كانت الحياة شرط العلم والقدرة في الصفات. وتزيد القدرة وتنقص، تشتد وتضعف شأنها شأن ظواهر الحياة. وتتحدد الزيادة والنقصان بتوافر وجود عوامل الفعل على الوجه الأكمل: شدة الباعث، وضوح الرؤية، كمال الغاية، طبيعة الموانع ... إلخ.[٢٧٤] وهذا لا يعني أنها عرض لأنها تتغير، بل القدرة جوهر؛ لأن الإنسان بلا قدرة يتحوَّل إلى جماد لا يؤثر بل يقع عليه التأثير. ولماذا يكون الجوهر بالضرورة هو الجماد الذي لا يتغير؟ لذلك آثر البعض جعلها جوهرًا مستقلًّا توجد أو لا توجد دون أن تتراوح بين الشدة والضعف. وإذا كانت القدرة هي الوجود فإنها تكون أقرب إلى الجوهر؛ فالوجود جوهر.

وتعلق القدرة بالوجود تعلق الفاعل بميدان الفعل؛ فالقدرة تفعل في العالم، وهذا هو تعلُّقها به ودون أن تكون مصدره. سؤال النشأة سؤالٌ ماديٌّ خالص، والقدرة لا تبغي إلا التأثير في الواقع لا البحث عن نشأته المادية. وعدم تعلق القدرة بالوجود المادي هو أنه تعلقٌ خاطئ وإغفال لغاية القدرة وفعلها لا حرصًا على تنزيه قدرةٍ أخرى من

---

[٢٧٣] جوَّزت بعض الفِرَق أن يعدم الله قدرة الإنسان مع وجود حياته؛ فيكون حيًّا غير قادر، وأن يفني حياته مع وجود قدرته وعلمه فيكون عالمًا قادرًا ميتًا، ومنع ذلك آخرون (مقالات، ج١، ص٢٨٢، ج٢، ص١٠). كما جوز الجبائي أن يخلق الله حيًّا لا قدرة فيه (مقالات، ج٢، ص١٠). ولكن أحال عباد وصالح والصالحي أن يوجد حي لا قادر (مقالات، ج٢، ص١١).

[٢٧٤] الاستطاعة عَرَض من الأعراض تقبل الأشد والأضعف (الفصل، ج٣، ص٢٢). وعند المعتزلة جعل الله لهم الاستطاعة تامةً كاملة لا يحتاجون إلى أن يزدادوا (التنبيه، ص١٧٠–١٧١)، انظر الفصل الحادي عشر: النظر والعمل، هل الإيمان يزيد وينقص؟

التعلق بالموجود أو حرصًا على الإبقاء على النشأة من عدم. لا يحتاج وصف الكمال إلى تشبيه بقدرة الإنسان وإن كان ما يحدث بالفعل هو التشبيه، إعطاء الكمال صفات الكمال الإنساني ونفي مظاهر النقص عنه.[٢٧٥] ليس الفعل مجرد وجود شيء بعد أن لم يكن؛ فهذا وصف للفعل على مستوى الوجود بعد إسقاط الفعل ذاته، وبإسقاط الفعل يسقط الفاعل. لا يوجد الوجود بلا فاعل. ولا يعدم العدم بلا فاعل. وإذا حدث تغيير في الوجود فذلك يعني وجود فاعل وغاية وقصد بالإضافة إلى القدرة والأثر.[٢٧٦] تثبت القدرة بإثبات الفعل، ويثبت الإنسان قادرًا بإثباته فاعلًا على أن يتحقق الفعل بشروطه: الروية والقصد والباعث. فقد يحدث الفعل بلا روية أو قصد أو باعث ولا يثبت أية قدرة إلا بقدرةٍ عقليةٍ عمياءَ هوجاء. ولا يثبت الفعل بإثبات القدرة وحدها بدليل التولد وهو فعل بدون قدرة.[٢٧٧] قد توجد قدرة دون فعل، وهي القدرة السابقة على الفعل قبل إتيانه انتظارًا لتحقيقه، أمَّا إذا وجدت الموانع فإن القدرة في هذه الحالة لا توجب الفعل لوجوب الموانع.[٢٧٨] والفعل هو الفعل الموضوعي، والقدرة هي القدرة الموضوعية. فالفعل والقدرة هما اللذان يوجدان عند الآخرين.[٢٧٩]

والقدرة حادثةٌ قادرة على الإيجاد. والدليل على ذلك التجارب الحية عند الإنسان؛ إحساسه بوقوع الأفعال حسب الدواعي والصوارف، يشعر الإنسان بذلك في نفسه ضرورة.

---

[٢٧٥] لو تعلَّقت القدرة بالموجود لوجب أن تتعلق أيضًا قدرة الله، وذلك يوجب قدرة العالم (الشرح، ص٤١٣–٤١٥).

[٢٧٦] المغني، ج٦/١، التعديل والتجوير، ص٦؛ المحيط، ص٢٣٠–٢٣٢؛ الشرح، ص٣٢٤-٣٢٥.

[٢٧٧] المحيط، ص٢٣٠-٢٣١، ص٣٤٦–٣٤٨.

[٢٧٨] قال كثير من المعتزلة: تستعمل القدرة في الفعل، أي إنه يعمل بها الفعل (مقالات، ج١، ص٢٧٨-٢٧٩). وعند ابن الراوندي: القدرة مع الفعل (مقالات، ج١، ص٢٧٥)، وأيضًا (المغني، ج٦/١، التعديل والتجوير، ص٥). وأحال فريق أن يعتني الله قدرة الإنسان مع وجود فعله فيكون فاعلًا بقدرة معدومة. كما أحال عباد أن يوجد الفعل من الإنسان مع العجز بقدرة وقد عدمت (مقالات، ج٢، ص٢٠–٢١). عند عباد القدرة لا يفعل بها الإنسان أو يستعملها (مقالات، ج١، ص٢٧٨–٢٧٩). وأنكر الجبائي أن تستعمل القدرة في الفعل لأن الاستعمال يحل في الشيء المستعمل، ومع ذلك فالعقل واقع بها (مقالات، ج١، ص٢٧٥).

[٢٧٩] الشرح، ص٣٢٤.

وجد الضرورة جحد للدواعي وللصوارف. كما أن المقدرة الحادثة مناط التكليف، وهو بدوره مناط الثواب والعقاب.[٢٨٠]

والقدرة من جنسٍ واحد، تظهر في محالَّ مختلفة لأن الباعث واحد، والغاية واحدة؛ فالقادر على نصرة المظلوم في جماعة قادر عليه في كل جماعة، والقادر على قول كلمة حق في وجه حاكمٍ جائر قادر عليه في أية جماعة وفي أية لحظة بشرط ارتفاع الموانع.[٢٨١] ويمكن للقدرة الواحدة أن تحدث عديدات من المقدورات؛ فالقادر على التضحية يمكن أن يضحي بنفسه في سبيل عديد من الأفراد والجماعات. ولكن هذه المقدورات جميعها تهدف إلى غايةٍ واحدة.[٢٨٢] ويمكن أن تأتي القدرة بعديد من الأفعال المتماثلة دون أن تتحول هذه الأفعال إلى تكرارٍ آلي، وذلك لحيوية الباعث، وشوق الفاعل إلى الفعل والاستمرار في الفعل تعبيرًا عن كمال طبيعته. ولا يعني ذلك أن جزءًا من القدرة يأتي جزءًا من الفعل تعبيرًا عن كمال طبيعته. ولا يعني ذلك أن جزءًا من القدرة يأتي من الفعل لأن القدرة لا تتجزأ كمًّا وكذلك

[٢٨٠] أثبتت المعتزلة للقدرة الحادثة تأثيرًا في الإيجاد والإحداث من الحركات والسكنات وبعض الاعتقادات والاعتمادات والنظر والاستدلال، والعلم الحاصل به، وبعض الإدراكات، وهي التي يجد الإنسان من نفسه أنها تتوقف على البواعث والدواعي وورود التكليف بمباشرتها والكف عنها (التمهيد، ص٥٥). وتنحصر حجج المعتزلة في مسلكين: (أ) مدارك العقل. (ب) مدارك السمع. (١) يحس الإنسان من نفسه وقوع الفعل حسب الدواعي والصوارف. (٢) التكليف متوجِّه إلى العبد بافعل ولا تفعل، فأمَّا ألَّا يتحقق أصلًا فيكون التكليف سفهًا، والوعد والوعيد مقرون بالتكليف. والجزاء مقدر على الفعل والترك. التكليف طلب يستدعي مطلوبًا، فلو لم يحصل بطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب. ولا يبقى فرق بين خطاب الإنسان العاقل وبين الجماد، ولا فصل بين أمر التسخير والتعجيز وبين أمر التكليف والطلب. وهذا بديهي بصرف النظر عن التكليف الشرعي؛ إذ يخاطب بعضنا بعضًا بالأمر والنهي، وإحالة الخير والشر على المختار، وإنكار ذلك خروج على حد العقل. ولا يناظر في ذلك إلا سفسطائي منكر للحقائق ولا يكون أمامه إلا الضرب (التمهيد، ص٧٩–٨٣). وأمَّا المعتزلة فمتفقون على أن أفعال العباد المختارين مخلوقة لهم، وأنها غير داخلة في مقدورات الرب، كما أن مقدورات الرب غير داخلة في مقدوراتهم. حجة المعتزلة هي أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لغيرهم كان التكليف باطلًا (الغاية، ص٢٢٠–٢٢٣).

[٢٨١] كل الإجابات على سؤال: هل القدرة في محالَّ مختلفة جنسٌ واحد؟ إجابات عن القدرة البدنية إيجابًا أم نفيًا، مثل: (أ) القدرة على الكلام باللسان هي التي يكون بها المشي بالرجل، وامتناع الكلام بالرجل لاختلاف الموانع! (ب) القدرة على الكلام غير القدرة على المشي لاختلاف المحل (مقالات، ج١، ص٢٨٠).

[٢٨٢] أصل المعتزلة أن القدرة الحادثة تتعلق بما لا نهاية له من المقدورات على تعاقب الأوقات (الإرشاد، ص٢٢٣).

المقدور. تتفاوت القدرة شدةً وضعفًا، طبقًا لشدة الباعث وضعفه، والمقدور طبقًا لوجود الموانع أو عدمها.[٢٨٣]

وكما تكون القدرة قدرة على المتماثلات فإنها تكون أيضًا قدرة على المختلفات. ولا يعني الاختلاف هنا اختلافًا في الباعث أو القصد أو الغاية، بل تباين عديد من البواعث والمقاصد والغايات وتفاوت درجاتها من حيث القيمة والشرف؛ فالقادر على منفعة فرد بعينه قادر على منفعة المجموع طبقًا لمدى وقوة الباعث وكمال القصد.[٢٨٤]

وكما أن القدرة تأتي بالمتماثلات والمختلفات، فإنها تتعلق أيضًا بالمتضادات. ولا يعني التضاد هنا أن الإنسان قادر على إتيان الشيء ونقيضه؛ لأن الغاية توجِّه السلوك نحو القصد. ورسالة الإنسان ذات خطٍّ واحد تعبر عن طبيعته ووجوده، بل تعين إثباتًا للحرية لأنه لو لم يكن الإنسان قادرًا على الشيء وضده لكان مجبرًا على الشيء وغير قادر على سواه. إثبات القدرة على الضد ضرورةٌ نظرية لإثبات الحرية، ثم تأتي الطبيعة فتقدر عمليًّا على فعل الشيء المحدد بالغاية.[٢٨٥] وقد تكون القدرة على الضدين لاتحاد الباعث

---

[٢٨٣] متفقون على أن القدرة الواحدة لا يتأتى بها إيقاع مثلَين في محلٍّ واحد جميعًا في وقتٍ واحد، وإنما يقع مثلان كذلك بالقدرتَين. فإن كثرت أعداد الأفعال مع اتحاد المحل والوقت كثرت القدر على عدتها (الإرشاد، ص٢٢٣). القدرة تتعلق بالمتماثل والمختلف والمتضاد. ولا يفترق الحال في ذلك بين قدرة القوي والضعيف، وإنما يفترقان من حيث إن أحدهما يمكنه أن يفعل في كل جزء … وجزء آخر زائد على ذلك. القدرة تتعلق والوقت واحد والمحل واحد بجزءٍ واحد من المتماثل، ولا تتعلق بأزيد من ذلك … (الشرح، ص٤١٦). وعند أبي الهذيل: ليس يفعل فاعل إلا وفعله مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة والتخلية إلى العجز والمنع (الانتصار، ص١٥). ويقول ابن الراوندي: والعاقل إذا رجع إلى نفسه علم أن من جاز منه الفعل في حالٍ ما لم يستحل منه في غيرها تعني تغييرًا دخل عليه (الانتصار، ص١٤).

[٢٨٤] عند أكثر المعتزلة تتعلق القدرة بالمختلفات التي لا تتضاد (الإرشاد، ص١٢٣).

[٢٨٥] أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قدرة على الفعل وعلى ضده (مقالات، ج١، ص٢٧٥). القدرة قدرة على الضدين (المحيط، ص٣٤٢). القدرة تتعلق بالمتضادات (الإرشاد، ص٢٢٣). لو لم تكن القدرة صالحة للضدين لوجب أن يكون تكليف الكافر بما لا يطاق، وذلك قبيح، والله لا يفعل القبيح (شرح، ص٣٩٦). من حق القادر على الشيء أن يكون قادرًا على جنس ضده إذا كان له ضد (شرح، ص٤١٩). ولما نفى أبو الهذيل القدرة على أحد الضدين نفاها عن الضد الآخر، وهذا هو سبيل القدرة إذا صحت على فعل صحت على ضده، وإذا انتفت على فعل انتفت عن ضده (الانتصار، ص١١). عند بعض الزيدية الشيء الذي يفعل به الإيمان هو الذي يفعل به الكفر (مقالات، ج١، ص١٤٠).

والغاية والقصد واختلاف الوضع. القدرة على حب الشعب المضطهد قدرة على كراهية الطاغية. والقدرة على حب العدل قدرة على كراهية الظلم. والقدرة على فعل الإيمان في واقعٍ مبني على الإيمان قدرة على مقاومة الكفر في واقع يدعو إلى الكفر. فإذا كانت القدرة قدرة على شيءٍ واحد لا على ضده يكون ذلك وصفًا للفعل الموجه الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتوقف والذي يعبر عن رسالة الإنسان وطبيعته ومقصده وغايته. إذا كان الموقف نابعًا من طبيعة الإنسان فلا يستطيع الإنسان أن يغير طبيعته. أمَّا إذا استوى الطرفان، فإن الدافع الأقوى هو الذي سيحدد أي الفعلين.[٢٨٦] وقد يطرح السؤال بالنسبة للترك أيضًا: هل ترك الشيء هو فعل ضده؟[٢٨٧]

والقول بأن القدرة على الشيء هي أيضًا قدرة على تركه في حال حدوثه قولٌ مبدئي خالص حتى تكون الحرية ممكنة نظريًّا. لو لم يكن الإنسان قادرًا على الفعل والترك لما كان حرًّا. الترك هنا دليل على الحرية. والفعل بلا ترك قد يوقع في الجبر. وقد تكون القدرة على الامتناع عن الفعل أكثر تعبيرًا عن الاستطاعة والحرية من القدرة على إتيان الفعل. القدرة هي قدرة على الفعل وعلى عدم الفعل. بل إن عدم ذاته نوع من الفعل لأنه إحجام عنه.[٢٨٨] الترك هو فعل عن طريق الغياب كما أن التولد فعل عن طريق غياب

---

[٢٨٦] وهذا هو معنى قول المعتزلة: إذا وُجد أحد الضدين استحال أن يوصف الإنسان بالقدرة عليه أو على الضد الآخر. وكذلك قول الإسكافي: إذا وُجد أحد الضدين لم يوصف الإنسان بالقدرة عليه ولكن يوصف بالقدرة على الآخر (مقالات، ج١، ص٢٧٦). إجابة على سؤال: فإذا فعل الإنسان أحد الضدَّين اللذين كان يقدر عليهما قبل كون أحدهما، هل يوصف بالقدرة على الضد الذي لم يفعله؟ وهذا أيضًا موقف بعض الإباضية الخوارج مثل يحيى بن كامل ومحمد ابن حرب وإدريس الإباضي في قولهم استطاعة كل شيء غير استطاعة ضده (مقالات، ج١، ص١٧٤).

[٢٨٧] اختلف المثبتون للترك هل ترك الشيء هو أخذ ضده أم لا بين النفي والإثبات (مقالات، ج٢، ص٦١). الشيء نفسه بالنسبة إلى الأمر والنهي، هل الأمر بالشيء نهي عن ضده أم لا، وكذلك بالنسبة للإرادة والكراهة، وهي من مباحث الأصوليين (مقالات، ج٢، ص٧٨).

[٢٨٨] عند بعض المعتزلة الإنسان قادر على الفعل والترك (مقالات، ج١، ص٢٧٧). من حق القادر على الشيء أن يكون قادرًا على تركه إذا كان له ضد. ومتى صح منه فعل الشيء أن يصح منه تركه (المغني، ج٩، التوليد، ص٣٩). وعند بشر بن المعتمر وضرار بن عمر وعبد الله بن غطفان ومعمر بن عمر والعطار الاستطاعة للفعل والترك (الفصل، ج٣، ص١٨). وعند ابن الراوندي القدرة تصلح للشيء وتركه في حال حدوثه (مقالات، ج١، ص٢٧٥). وعند زرقان الرافضي الاستطاعة للفعل وتركه (مقالات، ج١، ص١٢). ويقول الرازي: اتفق المتكلمون على أن القادر كما يقدر على الفعل يقدر على الترك. ثم اختلفوا

الفعل المباشر. الترك قبل الفعل المباشر والتولد بعده. ليس المهم في الفعل والترك دراستهما على نحوٍ ميتافيزيقي، هل الترك غير التارك وهي قضية الذات والصفات، أو على نحوٍ طبيعي هل هما حركتان للإنسان في الفعل وعدم الفعل على حدٍّ سواء.[٢٨٩] المهم دراستهما على نحوٍ سلوكيٍّ إنسانيٍّ خالص. كل فعل إقدام وإحجام. والإحجام أي عدم الفعل هو نوع من الفعل يتطلب جهدًا وقدرة واستطاعة وباعثًا وقصدًا وروية ولكن من الناحية الفعلية، القدرة على شيء طبقًا للباعث والغاية والقصد لا تكون قدرة على تركه. فالقادر على التضحية لا يقدر على النكوص، والقادر على خدمة الشعب لا يقدر على الإساءة إليه، والقادر على الجهاد لا يقدر على القعود وإلا ضعف الباعث وضاع القصد وعُدمت الغاية. أمَّا الذي لا باعث له ولا قصد ولا غاية فهو قادر على فعل الشيء وتركه. الترك هو مثل الضد أو نصفه. فما أن يحدث الفعل طبقًا للغاية والقصد لا يمكن تركه أو تبديله لأنه أصبح تعبيرًا عن وجود الإنسان وحياته. إن كان الترك ممكنًا قبل الفعل كدليل على الحرية فإنه بعد الفعل يكون قد عبر عن طبيعة الإنسان وحقق غايته ومقصده.[٢٩٠]

وكما يسأل: هل الفعل فعل لفعلين؟ يسأل أيضًا: هل الترك ترك لمتروكين؟ ولا إجابة إلا بتحليل تجربةٍ بشرية؛ إذ يمكن للإنسان أن يمتنع عن فعلين في آنٍ واحد.[٢٩١] وكما سُئل من قبلُ: هل يفعل الإنسان ما لا يخطر بباله؟ كذلك يكون السؤال في الترك: هل يترك الإنسان ما لا يخطر بباله؟[٢٩٢] ولما كان شرط الفعل الروية والقصد، فكذلك شرط الترك.

في تفسير الترك، فقال الأكثرون: ترك الفعل ألا يفعل شيئًا ويبقى على العدم الأصلي ... وقال باقون الترك عبارة على فعل الضد ... (معالم، ص٨١-٨٢).

[٢٨٩] اختلف المتكلمون في الترك للشيء والكف هل يعني غير التارك؟ (مقالات، ج٢، ص٦٠-٦١).

[٢٩٠] أحالت أكثر المعتزلة أن تكون الاستطاعة قدرة عليه في حاله على وجه من الوجوه (مقالات، ج١، ص٢٧٥). وعند أبي الحسين الصالحي: الاستطاعة قدرة عليه في حاله لا على تركه، وأنها قبله قدرة على تركه (مقالات، ج١، ص٢٧٥). وعنده أن القوة يُحتاج إليها في حال الفعل للفعل، وأنها وإن كانت قوة عليه قبله وعلى تركه فهي قوة عليه في حال كون تركه (مقالات، ج١، ص٢٧٧).

[٢٩١] اختلفوا هل التارك الواحد لمتروكين (مقالات، ج٢، ص٦١)، لفعلين أو لفعلٍ واحد (مقالات، ج٢، ص٦٣-٦٤).

[٢٩٢] واختلفوا هل يترك الإنسان ما لا يخطر بباله؟ ضرورة الخاطر تثبت الروية، وعند البعض الإرادة كافية بغير خاطر ولا داعٍ، وهذا هو الفعل النزوعي (مقالات، ج٢، ص٦٢).

والترك فعل من أفعال القلوب أو الجوارح كما كان الفعل أيضًا.[٢٩٣] وكما يحتاج الفعل إلى إرادة يحتاج الترك أيضًا؛ فالإرادة إمَّا للفعل أو الترك.[٢٩٤] وقد يتحول الفعل إلى ترك والترك إلى فعل إذا ما تغيرت البواعث والمقاصد.[٢٩٥] وكما يُثار في الفعل موضوع استمرار الفعل وبقائه في الفعل المتولد، كذلك الترك هل هو باقٍ ومتولد؟ فطالما ذهب الباعث والقصد من الترك الأوَّل يظل في الترك الثاني.[٢٩٦] وقد يُثار الموضوع نفسه على نحوٍ آخر وبتعبيراتٍ أخرى بدل الفعل والترك مثل الأمر والنهي، والإرادة والكراهة، والإثبات والنفي. وذلك في صيغة مثل: هل الإثبات نفي؟ ويتراوح التحليل بين التحليل للشيء المادي والتحليل للفعل الإنساني أو الجمع بينهما، مثل تحليل الأمر والنهي وكأنهما حركتان وليسا فعلين. ويرجع الخلاف في ذلك إلى إحالة الفعل الإنساني إلى بناءٍ صوريٍّ عقلي أو الإبقاء على فرديته وخصوصيته، كما هو الحال في علم الأصول والتوتر فيه بين العقل والواقع.[٢٩٧]

ولما كان الفعل واقعًا بالقدرة، فإنه يستحيل تكليف ما لا يُطاق، سواء في أفعال الشعور الداخلية أو الخارجية، نظرًا لمقارنة الإرادة بالمراد، والقدرة بالمقدور، ولأن تكليف ما لا يُطاق قبيح ولا يجوز على الله فعل القبح.[٢٩٨] ونظرًا لأهمية القدرة بالنسبة إلى الحرية،

---

[٢٩٣] اختلفوا هل الترك من أفعال القلب؟ (مقالات، ج٢، ص٦٢).

[٢٩٤] هل يحتاج الترك إلى إرادة مثل الفعل؟ (مقالات، ج٢، ص٦٣).

[٢٩٥] هل يجوز فعل الترك بعد تركه؟ (مقالات، ج٢، ص٦٣).

[٢٩٦] هل الترك باقٍ؟ (مقالات، ج٢، ص٦٣). هل الترك مثل الفعل متولد؟ (مقالات، ج٢، ص٦٤). هل يترك فعلان في حالةٍ واحدة؟ (مقالات، ج٢، ص٦٣–٦٤).

[٢٩٧] عند البعض يمكن إثبات الشيء على وجه ونفيه على وجهٍ آخر، مثل أن يكون الشيء معلومًا من وجه مجهولًا من وجهٍ آخر، في حين أنه عند البعض الآخر مستحيل (مقالات، ج٢، ص٧٦–٧٧).

[٢٩٨] أنكرت جميع المعتزلة أن يكلف الله عبدًا ما لا يقدر عليه (مقالات، ج١، ص٢٧٥). وقالت: لا يجوز تكليف ما لا يُطاق (معالم، ص٨٢). وقال القاضي عبد الجبار: إن الله لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون (الشرح، ص١٣٣)؛ وذلك لأن مقارنة القدرة بالقدر يلزم عنها تكليف ما لا يُطاق، وذلك قبيح، ومن العدل ألَّا يفعل القبيح (الشرح، ص٣٩٠). ويقول أيضًا: تكليف الكافر بالإيمان تكليف ما لا يُطاق؛ لأن الطاقة والقدرة سواء. الكافر لم يعطَ القدرة؛ فيكون تكليفه والحال هذه تكليف ما لا يُطاق (الشرح، ص٤٠٢، ص٤٠٦). لو كانت القدرة مطابقة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفًا لما لا يُطاق؛ إذ لو أطاقه لوقع فيه (الشرح، ص٣٩٦–٣٩٧). وقد خرج بعض أهل السنة عن تعنتهم في جواز تكليف ما لا يُطاق وتنبَّهوا إلى درجة نظر المعتزلة. فعند النسفي مثلًا: صحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة، ولا تكلف العبد ما ليس في وسعه (النسفي، ص١٠٥–١٠٦). ولا يكلف العبد

وعلى نقيض الطاقة في عدم جواز التكليف بما لا يُطاق أصبح العجز، وهو نقيض القدرة، أحد مباحث الحرية دون أن يكون كذلك في الجبر أو الكسب اللذين لا يتعلق المقدور فيهما بقدرة الإنسان، بل بقدرةٍ خارجية لا ينتابها العجز بأي حال؛ إذ إنها قادرة على الإطلاق. العجز نقيض القدرة، وهو حالة طارئة على الإنسان تمنعه من ممارسة القدرة. الإنسان حيٌّ قادرٌ مستطيع بنفسه لا بغيره، حتى تحدث به آفة وهو العجز. والعجز غير الإنسان. الإنسان من حيث المبدأ قادر على الفعل، وقدرته ذاته، في حين أنه عندما تعرض له آفة يكون الوهن غيره. لا يعني حدوث العجز أن الإنسان مستطيع بغيره، وأن الاستطاعة غيره، بل يعني أن الإنسان مستطيع بنفسه والعجز غيره. القدرة هي المبدأ، والعجز هو الاستثناء.[٢٩٩] ولا يعني العجز أنه ضرورة ما دام حالةً عارضة على القدرة، كما لا يفيد أي جبر من البدن أو من العالم الخارجي.[٣٠٠] العجز حالة للإنسان القادر الممنوع من إتيان الفعل، هو حال العاجز.[٣٠١] وقد يكون العجز منعًا من الفعل إمَّا لقيد وحبس وذلك

بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعًا في نفسه كجمع الضدَّين أو ممكنًا في نفسه. لكنه لا يمكن للعبد كخلق الجسم. أمَّا ما يمتنع بناءً على أن الله علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورًا للمكلف بالنظر إلى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه ... (شرح التفتازاني، ص١٠٦–١٠٧؛ حاشية الخيالي، ص١٠٧–١٠٨؛ حاشية الإسفراييني، ص١٠٦–١٠٧).

[٢٩٩] الاستطاعة لها ضد، وهو العجز (الفصل، ج٣، ص٢٢). عند النظام وعلي الأسواري: الإنسان حيٌّ مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هما غيره. والإنسان لا يجوز أن يكون مستطيعًا لنفسه لما من شأنه أن يفعله حتى تحدث به آفة. والآفة هي العجز، وهي غير الإنسان (مقالات، ج١، ص٢٧٤). وعند النظام أيضًا: العجز آفة دخلت على المستطيع (الفصل، ج٣، ص١٩). ويرفض ابن حزم ذلك (الفصل، ج٣، ص٢٣). ولكن عند أبي الهذيل ومعمر وهشام الفوطي وأكثر المعتزلة: الإنسان حيٌّ مستطيع، والحياة والاستطاعة هما غيره (مقالات، ج١، ص٢٧٤).

[٣٠٠] العجز لا يوجب الضرورة وإن كانت الاستطاعة توجب الاختيار إلا عند إبراهيم النجاري الذي جعل العجز يوجب الضرورة كما أن الاستطاعة توجب الاختيار (مقالات، ج٢، ص٧٠).

[٣٠١] القادر له حالتان: حالة يصح منه إيجاد ما قدر عليه، وحالة لا يصح. والأسماء تختلف عليه بحسب اختلاف الحالتين. الأولى يُسَمَّى مطلقًا فعليًّا والثاني ممنوعًا. الممنوع لا يكون إلا بمنع، والمنع لا يتعذَّر على القادر لمكانة الفعل (الشرح، ص٣٩٣). وعند الأصم وعلي الأسواري: العجز هو العاجز وليس له عجز يعجز به. العجز ليس شيئًا غير العاجز (مقالات، ج١، ص٢٨٣؛ الفصل، ج٣، ص١٩). وعند أكثر المعتزلة غير العاجز (مقالات، ج١، ص٢٨٣). وقد حاول عباد التوفيق فقال: العجز غير الإنسان، وليس غير العاجز لأن عاجز خبر عن إنسان وعجز (مقالات، ج١، ص٢٨٤).

لزيادة قوة القيد أو لعارض أو لفقد الآلة.[٣٠٢] العاجز عن شيء قادر على أشياء أخرى. يتعين العجز في فعل، لا في كل الأفعال. وما دام العجز حالةً طارئة في وقتٍ معين لفعلٍ معين لوجود مانعٍ معين، فإنه إذا ما تغيرت الحالة والوقت ونوع الفعل ظهرت القدرة من جديد.[٣٠٣] العجز الوحيد الدائم هو العجز الذي يستمر لغياب الوعي والهدف والقصد. ولما كان الإنسان رسالته فإن الإنسان نفسه يكف عن الوجود والحياة. الموانع البدنية عارضة كالقيد والحياة العضوية.[٣٠٤] ولا يعني توقفها نهاية القدرة واستمرار العجز لأن الإنسان يكون مؤثرًا بعد حياته بعمله وسنته وأفكاره وآثاره وسيرته وقدوته ومُثله وغاياته ونموذجه. العجز الدائم ليس توقف الحياة بل توقف الوعي؛ فالحياة هي حياة الشعور.[٣٠٥]

إن أفعال الإنسان سواء كانت أفعال القلوب أم أفعال الجوارح لا تتوقف بعد الموت؛ فالذين يقومون بتحرير شعوبهم أو تأسيس نظم يتحرر فيها الناس باقون. أفعال الإنسان ممتدة إلى ما بعد حياته الظاهرة، وكذلك أفعال القلوب كالعلم. إن ما يترك وراءه علمًا يظل هذا العلم ساريًا، مقروءًا ومؤثرًا وموجِّهًا وأصلًا للإبداع.[٣٠٦] لذلك قد تكون في الإنسان قدرة

---

[٣٠٢] الشرح، ص٣٩٣.

[٣٠٣] عند أكثر المعتزلة العجز عجز عن فعل، ولكن عند عباد القوة لا تكون قوة على شيء (مقالات، ج١، ص٢٨٤).

[٣٠٤] عند أكثر المعتزلة قد يكون الإنسان قادرًا على أشياء، عاجزًا عن أشياء إلا عباد الذي قال: العاجز ميت (مقالات، ج١، ص٢٨٢).

[٣٠٥] من المانع ما يجامع القدرة وما قد ينفيها ولا يجامعها. فأمَّا ما ينفيها ولا يجامعها فالعجز والزمانة. وأمَّا ما يجامعها ولا ينفيها فالقيد وما أشبهه، وذلك أن القيد لو كان ينفي القدرة لجاز أيضًا أن ينفي الصحة والسلامة لأن القدرة هي صحة الجوارح وسلامتها من الآفات. فكان القيد غير صحيح الرجل بأن كان مزمنًا. ولو كان كذلك لم يكن لتقييد وجه بل تقييده دلَّ على أنه إنما منع ما هو قادر عليه أن يفعله لو لم يمنع لفعله (الانتصار، ص٨٠–٨١).

[٣٠٦] عند أبي الهذيل لا يجوز وجود أفعال القلوب من الفاعل مع قدرته عليه ولا مع موته. وأجاز وجود أفعال الجوارح من الفاعل مِنَّا بعد موته وبعد عدم قدرته إن كان حيًّا لم يمت. وزعم أن الميت والعاجز يجوز أن يكونا فاعلَين لأفعال الجوارح بالقدرة التي كانت موجودة قبل الموت والعجز (الفِرَق، ص١٢٨–١٢٩). وعند الجبائي وأبي هاشم أفعال القلوب كأفعال الجوارح يصح وجودها بعد فناء القدرة عليها ومع وجود العجز عنها ... يجوز كون العاجز فاعلًا لأفعال القلب (الفِرَق، ص١٢٩).

ولا يُقال قادر لأن القدرة غير ظاهرة، في حالة من الإمكانية لوجود موانع أمامها بدنية أم اجتماعية، داخلية أم خارجية.[٣٠٧] وتختلف أشكال ظهور القدرة باختلاف درجات الموانع؛ فالموانع البدنية كالقيد والحبس تمنع من الحركة التامة؛ والموانع الفكرية كالإرهاب والرقابة تمنع من القول. ومع ذلك، لا تعدم القدرة حيلة للظهور مهما تعددت الموانع. ويظل الإنسان قادرًا باستمرار على إظهار قدرته على أي نحو. وإن لم تظهر القدرة لكان ذلك تبريرًا للعجز أو هروبًا من الفعل. الممنوع من الفعل قادر عليه بمجرد غياب الموانع.[٣٠٨] يحدث العجز بمجرد وجود المانع، فإذا وُجد المانع في الحال الأوَّل لم يحدث الفعل، وإذا وُجد في الحال الثاني حدث الفعل في الأوَّل ولم يحدث في الثاني.[٣٠٩] ولا يعدم الفاعل بالرغم من الموانع استعمال طاقاته الكامنة لرفع الموانع ثم الإتيان بالفعل؛ فالقدرة لها الأولوية المطلقة على المانع. هناك قدرة أولى وليس هناك مانعٌ أول. والمقدور لا يتجزأ كمًّا؛ فلا يُقال مثلًا إن القادر على شيء يقدر على الأقل منه أو على الأكثر منه؛ لأن القدرة والمقدور ليسا كمًّا فحسب. الفعل مجموعة من العوامل البدنية والنفسية معًا؛ فالقادر على شيء قد يقدر على أعظم منه لو توافر الباعث القوي. وقد لا يقدر على أقل منه لو ضعف الباعث. ومن الناحية البدنية هناك حدود للطاقة الإنسانية، ولكنها من الناحية النفسية لا حدود لها.[٣١٠] القدرة لا تتجزأ والمقدور لا يتجزأ بل تتفاوت القدرة بين الشدة والضعف حسب قوة الباعث وكمال الغاية. ليست القدرة كمًّا فحسب بل هي أيضًا كيف.[٣١١] وإذا لم يتحقق الفعل كله

---

[٣٠٧] أنكر المعتزلة أن توجد قدرة بلا قادر. وعند عباد حال المعاينة فيه قدرة ولا يُقال إنه قادر (مقالات، ج١، ص٢٨٢).

[٣٠٨] ردًّا على سؤال هل الممنوع قادر؟ تشير كل الإجابات إلى وجود القدرة مثل إذا منع الإنسان يكون قادرًا؛ فالمنع لا يضاد القدرة. القدرة فيه ولكن لا نسميه قادرًا على منع منه. قادر إذا حل وأطلق. الممنوع قادر وليس يقدر على شيء (مقالات، ج١، ص٢٨٢–٢٨٣).

[٣٠٩] يُلاحَظ انتقال التحليل كله من المستوى الإنساني إلى المستوى الطبيعي.

[٣١٠] إجابة على سؤال: هل القادر على شيء يقدر على الأكثر؟ قد تشير الإجابتان إلى المستوى البدني من جانب القادر: (أ) لا بد من أن يكون فيه عجز. (ب) لا عجز فيه وإنما عدم القوة فقط (مقالات، ج١، ص٢٩٣).

[٣١١] ردًّا على سؤال: هل يقدر على حمل جزأين بجزء من القوة؟ تغفل الإجابات العوامل النفسية ولا تعطي إلا ردودًا كمية مثل: قد يقدر بجزء من القدرة أن يحمل جزأين أو أكثر من جزأين. وعند الجبائي لا يقدر على حمل جزء إلا بجزءٍ واحد من القوة. ولو جاز أن يقوى على جزأين بجزء من القوة لجاز

وتحقق جزء منه يكون أيضًا أقرب إلى الفعل الكامل من غياب الفعل كله. مهمة الفعل الكامل احتواء الفعل الجزئي وجعله جزءًا منه. فالدفاع عن القومية مثلًا جزء من الفعل الكامل يمكن احتواؤه في الدفاع عن الإنسانية. وهذه الموضوعات في الحقيقة كما عرضها القدماء بالرغم من أهميتها في تحليل القدرة والطاقة والفعل والمانع، وبالتالي الإبقاء على مستوى الفعل الإنساني دون وقوع في الاغتراب والتعمية في الآخر تظل صوريةً عقليةً افتراضية أكثر منها عمليةً واقعية تشير إلى موضوعٍ معين. ونظرًا لهذا الطابع الصوري الافتراضي يصعب الإجابة على كثير من هذه التساؤلات إجاباتٍ صوريةً خالصة. بل إنه ليس لها أية إجاباتٍ صوريةٍ خالصة دون الإشارة إلى مواقفَ اجتماعيةٍ معينة تظهر فيها القدرة أو العجز ودون الإشارة إلى تجربةٍ خاصة تظهر فيها البواعث والمقاصد والغايات. وهل تستطيع الإجابة الصورية على موضوعٍ صوري سواء نفيًا أم إثباتًا تغيير واقع أو تقرير مصير البشر؟

(٣-٥) الاستطاعة

الاستطاعة أظهر في أفعال الجوارح منها في أفعال القلوب.[٣١٢] وهو لفظٌ آخر يعبر عن معنى القدرة ولكن بصورةٍ أخصَّ وفي فعل يعينه. فإذا كانت القدرة مرتبطة بالوجود والحياة، فإن الاستطاعة مرتبطة بالفعل والطاقة والزمان. وإذا كانت القدرة تعبيرًا عن فاعلية الإنسان العامة كتعبير عن وجوده وحياته ورسالته، فإن الاستطاعة هي التعبير الخاص عن قدرته على فعلٍ محدد في الزمان. فما الاستطاعة؟

أن يقوى على حمل السموات والأرضين بجزء من القوة. ويقول: إن الإنسان يحمل جزأين من الأجزاء بجزأين من القوة وإنه إذا حمل جزأين من الأجزاء بجزأين من القوة ففيه أربعة أجزاء من الحمل (مقالات، ج٢، ص٢٨٣).

[٣١٢] يشارك في ذلك معظم المعتزلة والرافضة وبعض أهل السنة. وقد فرق أبو الهذيل بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح. فقال: لا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة والاستطاعة معها في حال الفعل. وجوَّز ذلك في أفعال الجوارح وقال بتقدمها فيفعل بها في الحال الأولى. وأن من يوجد في الفعل الآخر الحال الثانية قال فحال يفعل غير حال فعل (الملل، ج١، ص٧٧).

إن تعريف الاستطاعة بأنها الصحة والسلامة، أي القدرة البدنية اللازمة للقيام بالفعل تعريفٌ ماديٌّ خالص. وتكون الصحة أحيانًا بديلًا عن القدرة أو على الأقل مساوية لها. ويكون الإنسان القادر هو الإنسان صحيح البدن.[٣١٣] وتشمل الصحة التخلي عن الآفات والأمراض والموانع. والحقيقة أن الاستطاعة أكثر من مجرد سلامة البدن لأن سلامة البدن ما هي إلا محل للاستطاعة البدنية. تشمل الاستطاعة الباعث والقصد والغاية فهي ليست مجرد عرض بل جوهر. وهي أكثر من اعتدال المزاج بل قدرةٌ زائدة على سلامة البنية والمزاج معًا.[٣١٤] كما أن الاستطاعة ليست مجرد الآلة التي يُقام بها الفعل؛ آلة بدنية كاليد

[٣١٣] يقول البغداديون من المعتزلة: يصح من القادر الفعل لمكان الصحة لا للقدرة. أحدنا إن كان صحيح البدن يصح منه الفعل، ومتى لم يكن صحيح البدن لم يصح؛ فوجب أن تكون صحة الفعل مستندة إلى الفعل (الشرح، ص٣٩٢). وعند بشر بن المعتمر وثمامة بن الأشرس وغيلان الدمشقي. الاستطاعة هي سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليها من الآفات (مقالات، ج١، ص٧٤؛ الملل، ج١، ص٩٦، ص١٠٦). وعند الكعبي الاستطاعة ليست غير الصحة والسلامة (الفِرَق، ص١٨٢). وعند الخياط القدرة هي صحة الجوارح وسلامتها من الآفات (الانتصار، ص٨٠). وعند زرارة بن أعين وعبيد بن زرارة ومحمد بن حكيم وعبد الله بن بكير وهشام بن سالم وحميد بن رباح وشيطان الطاق وكلهم من الرافضة: الاستطاعة هي الصحة (مقالات، ج١، ص١١١–١١٢). وعند ابن حزم الاستطاعة صحة الجوارح وانتفاء الموانع (الفصل، ج٣، ص٢٣). ويقول الرازي في إثبات قدرة العبد: نعلم بالضرورة تفرقة بين بدن الإنسان السليم عن الأمراض، الموصوف بالصحة، وبين المريض العاجز، وتلك التفرقة عائدة إلى سلامة البنية واعتدال المزاج (معالم، ص٧٧–٧٨). وعند النسفي يقع هذا الاسم (القدرة) على سلامة الأسباب والآلات والجوارح (النسفي، ص١٠٥).

[٣١٤] عند ابن هاشم والجبائي، الاستطاعة قدرةٌ زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح. وأثبتا البنية شرطًا في قيام المعاني التي يشترط في ثبوتها الحياة (الملل، ج١، ص١١٧). وعند أبي الهذيل ومعمر والمردار: الاستطاعة عرض وهي غير الصحة والسلامة (مقالات، ج١، ص٧٤؛ الملل، ج١، ص٧٧). ويقول القاضي عبد الجبار: الصحة إمَّا يراد بها التأليف من جهة الالتئام أو اعتدال المزاج أو زوال الأمراض والأسقام أو شيء من ذلك مما لا يؤثر في وقوع الفعل ولا في صحته لأن الفعل إنما يصدر عن الجملة؛ فالمؤثر لا بد أن يكون راجعًا إلى الجملة. وهذه الأمور كلها راجعة إلى المحل. اعتدال المزاج يرجع إلى أمورٍ متضادة. فكيف يؤثر في حكمٍ واحد؟ وأمَّا زوال الأسقام فإنه نفي، فكيف يعلق به هذا الحكم، وقد يقع في زوال الأسقام الاشتراك. فليس إلا أن يُقال صحة الفعل ووقوعه إنما لكونه قادرًا، وكونه قادرًا لا يصح إلا بالقدرة، والقدرة تحتاج إلى كلٍّ وهي الصحة (الشرح، ص٣٩٢). وقد أثبت الأشعري صفة

أو الرجل أو آلة خارجية. فالآلة وسيلة لإيصال القدرة وأثرها دون أن تكون هي ذاتها قدرة بالآلة والقدرة حتى يصح الفعل.[٣١٥] أمَّا إذا كانت الاستطاعة هي التخلية، تخلية الشئون، فإنها في هذه الحالة لا تتعدى ارتفاع الموانع، أمَّا إذا عنت بالتخلية مجرد تخلي أية إرادةٍ خارجية عن التدخل في قدرة الإنسان وترك الإنسان القيام بالفعل فإنها تكون رجوعًا إلى الكسب ولكن على نحوٍ سلبي. فالكسب هو تدخل إرادةٍ خارجية في قدرة الإنسان. وفي كلتا الحالتين يفترض التدخل والكسب أن الجبر هو الحال الدائم وأن الاختيار حالٌ عارض ينشأ من الكسب بخلق قدرة على الفعل في لحظة القيام بالفعل أو في التخلي بتخلي الإرادة الخارجية المشخصة عن الجبر الدائم والسماح بحريةٍ وقتية للإنسان للقيام بالفعل.[٣١٦] وقد تكون الاستطاعة مجموعة هذه العوامل كلها كالصحة وتخلية الشئون والمدة والآلة والباعث.[٣١٧] كذلك قد تتحدد الاستطاعة تحديدًا شاملًا فتكون كل ما يُنال الفعل به. ومع أن هذا التحديد مأمون من الخطأ، إلا أنه لا يعطي هذه العوامل ولا يشير إلى أي شيءٍ معين.[٣١٨] وقد تعرَّف الاستطاعة تعريفًا معنويًّا خالصًا دون الإشارة إلى أي محلٍّ مادي. حينئذٍ تكون الاستطاعة مجرد معنى. والمعنى المجرد لا وجود له. أمَّا إذا كان المعنى هو

سماها بالقدرة مغايرة لاعتدال المزاج، فنحن ندري تفرقة بين الإنسان السليم الأعضاء وبين الزمِن المقعد في أنه يصح الفعل من الأوَّل دون الثاني. وتلك التفرقة ليست إلا في حصول صفة للقادر دون العاجز، وتلك الصفة هي القدرة (معالم، ص٧٨).

[٣١٥] عند بعض المعتزلة الفاعل فعل بآلة وبجارحة وبقوةٍ مخترعة وعند آخرين الإنسان إذا كان قادرًا بآلات وجد فهو قادر من وجه وغير قادر من وجه (مقالات، ج٢، ص١٩٩، ج١، ص١١١–١١٢). الفعل كما يحتاج إلى القدرة يحتاج إلى الآلة (الشرح، ص٤٠٩).

[٣١٦] عند إحدى فرق الإباضية الاستطاعة هي التخلية (مقالات، ج١، ص١٧٤، ص١٨٠).

[٣١٧] عند هشام بن الحكم الاستطاعة خمسة أشياء: الصحة، وتخلية الشئون، والمدة في الوقت، والآلة التي يكون بها الفعل، والسبب المهيج الذي من أجله يكون الفعل. فإذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعًا (مقالات، ج١، ص١١١–١١٢).

[٣١٨] هذا تعريف هشام بن عمرو من الرافضة (مقالات، ج١، ص١١٢). ويرفضه ابن حزم لعموميته (الفصل، ج٣، ص٢٣). ويفصله الشهرستاني قائلًا إن الاستطاعة ما لا يكون إلا به كالآلات والجوارح والوقت والمكان (الملل، ج٢، ص١٣٥).

الإشارة إلى الأساس النظري للفعل فإنه يكون معنًى موجودًا مؤثرًا في الفعل.[٣١٩] وعلى الطرف المقابل للتعريف الصوري الخالص هناك التعريف المادي الصرف الذي يجعل من الاستطاعة مجرد الجسم أو أحد أبعاض الجسم أو نفس المستطيع.[٣٢٠]

وتقتضي حرية الأفعال أن تكون الاستطاعة قبل الفعل حتى يكون الفعل ممكنًا بعد الاستطاعة، وحيث يتأتى الفعل بإرادة الإنسان الموجودة من قبلُ وبقراره الذي هو صنعه وبباعثه الذي يدفعه وبغايته التي يسير نحوها.[٣٢١] ولا يعني تقدم الاستطاعة على الفعل

[٣١٩] عند البصريين من المعتزلة الاستطاعة معنًى غير صحة البدن والسلامة من الآفات (الفِرَق، ص١٨٢). وعند بعض الإباضية الخوارج مثل يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وإدريس الإباضي ليست الاستطاعة هي التخلية بل معنى في كونه كون الفعل وبه يكون الفعل (مقالات، ج١، ص١٧٤، ص١٨٠). وعند هشام بن الحكم: أفعال العباد هي معانٍ وليست بأشياء ولا أجسام لأن الشيء عنده لا يكون جسمًا (الفِرَق، ص٦٧).

[٣٢٠] عند هشام بن سالم الجواليقي وشيطان الطاق: أفعال العباد أجسام لأنه لا شيء في العالم إلا أجسام، ويجوز أن يفعل العباد والأجسام (الفِرَق، ص٦٩). وكان النجار ينكر بقاء الاستطاعة لأنها ليست بداخلة في جملة الجسم وهي غيره، ويستحيل أن يكون في غيرها لأنه يستحيل أن يبقى الشيء بقاء غيره (مقالات، ج٢، ص٤٥). وعند هشام بن سالم: الاستطاعة جسم، وهي بعض المستطيع (مقالات، ج١، ص١١٢). وعند سليمان بن جرير: الاستطاعة أحد أبعاض الجسم كاللون والطعم، وهي مجاورة للجسم (مقالات، ج٢، ص٥٧). وقد تكون بعض المستطيع؛ فالاستطاعة مجاورة له ممازجة الدهنين (مقالات، ج١، ص١٤٠). وعند ضرار بن عمرو: الاستطاعة بعض المستطيع (مقالات، ج١، ص٣١٢؛ الفِرَق، ص٣١٤). وعند النظام وعلي الأسواري وأبي بكر بن عبد الرحمن بن كيسان والأصم: ليست الاستطاعة شيئًا غير نفس المستطيع (الفصل، ج٣، ص١٩). ويرفض ابن حزم ذلك لأن العرض لا يكون في بعض الجسم (الفصل، ج٣، ص٢٣). ويعتبر أن الاستطاعة هي المستطيع قول في غاية الفساد (الفصل، ج٣، ص٢٢).

[٣٢١] أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل (مقالات، ج١، ص١٧٥). وأن الإرادة قبل الفعل (مقالات، ج٢، ص٩٢). وأن الاستطاعة لا توجد إلا قبل الفعل (معالم، ص٧٩). وأن القدرة متقدمة لمقدورها (الشرح، ص٣٩٦). وأن الإنسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل، وإرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون إلا متقدمة للمراد (مقالات، ج٣، ص١٩). وعند أبي هاشم والجبائي تتقدم الاستطاعة على الفعل (الفِرَق، ص١٨٦؛ الملل، ج١، ص١١٧). وعند النظام الإنسان قادر على الشيء قبل كونه وأنه لا يوصف بأنه قادر عليه في حال وجوده (مقالات، ج١، ص١٧٤). ويقول القاضي عبد الجبار: الفعل يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود (الشرح، ص٤١٢). ويبرهن على ذلك قائلًا: من

أن الفعل متحقق بالضرورة؛ إذ لا يتحقق الفعل إلا بتوافر شروط الفعل كلها. لا يوجب تقدم الاستطاعة على الفعل بالضرورة وإن كانت تمهد له إمكانياته.[٣٢٢] وبالتالي تكون الإجابة على سؤال: هل الفعل واقع بالاستطاعة؟ كالآتي: إذا وُجدت الاستطاعة وتوافر الباعث والداعي ووضح المقصد وكملت الغاية وامتنعت الموانع وقع الفعل. أمَّا إذا توافرت الاستطاعة، ووجدت الموانع، فإن الاستطاعة تظل إمكانيةً خالصة دون تحقق. قد توجد الاستطاعة دون فعل إذا لم تتوافر شروط تحقيق الفعل.[٣٢٣] كما لا يعني تقدم الاستطاعة على الفعل أن تكون الاستطاعة قادرة على فعل أي شيء ممكن أو غير ممكن ما دامت هناك استطاعة؛ فالاستطاعة موجودة في حدود الطاقة الإنسانية، والفعل ممكن في حدود القدرة الإنسانية، موجهًا بالباعث والقصد والغاية.[٣٢٤] ولا يعني تقدم الاستطاعة على الفعل تقدمًا مطلقًا أي تقدمًا سابقًا على وجود الإنسان؛ فقبل الإنسان لم تكن هناك استطاعة.[٣٢٥] كما لا تعني الاستطاعة قبل الفعل أنها عرَض؛ لأنها لا توجد في حالة إمكانية لم تستعمل بعدُ،

قدر أن يطلق امرأته إمَّا أن يكون قادرًا على ذلك قبل وقوع الطلاق أو حال وقوع الطلاق، فإن قدر على فعل ذلك قبل وقوع الطلاق فهو الذي نقوله وإن قدر عليه حال وقوع الطلاق فالطلاق واقع لا يحتاج إلى قدرة (الشرح، ص٤١٤).

[٣٢٢] وهذا قول المعتزلة أن الإرادة وإن كانت موجبة فلا تكون إلا قبل المراد (مقالات، ج٢، ص٩٣). وقول القاضي عبد الجبار إن القدرة سابقة للفعل وليست موجبة له (المحيط، ص٣٤٨).

[٣٢٣] أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة غير موجبة للفعل (مقالات، ج١، ص٢٧٥).

[٣٢٤] يتهكم ابن الراوندي على المعتزلة قائلًا: وأكثر المعتزلة يزعم أن كل واحد من الناس يقدر على الصعود إلى السماء وعلى شرب ماء البحر وعلى قتل أهل الأرض والسماء بأسرهم. وكثير منهم يزعمون أن الزنج يقدرون أن يقرضوا الشِّعر وأن يصنفوا الرسائل، ويرد الخياط: وكل ما قلت إن الإنسان يقدر عليه (الانتصار، ص٧٩–٨٠).

[٣٢٥] ذهبت المعتزلة إلى أن الحادث في حال حدوثه يستحيل أن يكون مقدورًا للقديم، والحادث هو بمثابة الباقي المستمر، وإنما تتعلق القدرة بالمقدور في حال عدمه. يجب تقديم الاستطاعة على المقدور، ويجوز مقارنة ذات القدرة حدوث المقدور من غير أن تكون متعلقة به حال وقوعه (الإرشاد، ص٢١٩). وعند زرارة بن أعين، وعبيد بن زرارة، ومحمد بن حكيم، وعبد الله بن بكير، وهشام بن سالم، وحميد بن رباح، وشيطان الطاق، الاستطاعة قبل الفعل (مقالات، ج١، ص١١١–١١٢). وعند هشام بن خردل وزرقان الرافضي: الاستطاعة أيضًا قبل الفعل (مقالات، ج١، ص١١٢). وكذلك عند الميمونية (الملل، ج٢، ص٤٦). وعند عبد الواحد بن يزيد (مقالات، ج١، ص٣١٨).

بل إنها وجود كامن، وأن الإنسان هو الذي يحول هذا الكمون إلى واقع.[٣٢٦] والأمر أيضًا كالاستطاعة واقع قبل الفعل. وكيف يأتي أمر في التو واللحظة ويكون مضمون الوقوع؟ ومتى يتم التأمل والتدبر فيه حتى يمكن التخطيط له؟ ومتى يتحول الأمر إلى أساسٍ نظري للفعل؟ ومتى يحلل ميدان الفعل طبقًا للأمر المتوقع؟ قد يحدث ذلك في صدور الأمر لأول مرة حيث يتحقق إلى فعل مباشرة. ولكن بعد وجود الزمن قد يوجد في الزمن قبل وجود الفعل التالي، وهو ما تحقق في حال الأمر. وقد يتأخر الفعل لنقص في الفهم أو لضعف في الباعث، ومع ذلك يكون الأمر قائمًا.[٣٢٧]

والتقدم والمقارنة للاستطاعة والفعل لا يتمان على مستوى الفعل الطبيعي أو الفعل الآلي، بل في الفعل الحيوي أي في الفعل الاجتماعي.[٣٢٨] ولهذا توجد علتان: علة قبل الفعل وعلةٌ مصاحبة للفعل. الأولى هي الاستطاعة السابقة على الفعل والتي لأجلها صدر الأمر، والثانية الاستطاعة في حال الفعل التي بها يحقق الإنسان الفعل والتي بها يحول الإمكانية الأولى إلى واقعٍ متحقق. العلة الأولى اختيارية خالصة، فالإمكانية موجودة لمن يحققها،

[٣٢٦] عند المعتزلة وطوائف من المرجئة كمحمد بن رشيد ومؤنس بن عمران وصالح قبة والناشئ وجماعة من الخوارج والشيعة: الاستطاعة التي يكون بها الفعل موجودة في الإنسان (الشرح، ص٤١٤). وعند الحارثية الإباضية: الاستطاعة قبل الفعل، وأنها عرض من الأعراض قبل الفعل يحصل بها الفعل (الملل، ج٢، ص٥٥، ص٥٣؛ مقالات، ج١، ص١٧١؛ الفِرَق، ص١٠٥).

[٣٢٧] أجمع أكثر المعتزلة على أن الأمر بالفعل قبله، وأنه لا معنى للأمر به في حاله لأنه موجود (مقالات، ج١، ص٢٨٤). وعند إحدى فرق الزيدية: الاستطاعة قبل الفعل والأمر قبل الفعل. ولا يوصف إنسان بأنه مستطيع في حال كونه (مقالات، ج١، ص١٤٠).

[٣٢٨] المقدورات على ضربَين: مبتدأ كالإرادة ومتولد كالصوت. فالمبتدأ يجب أن تكون القدرة متقدمة عليه بوقت ثم في الثاني يصح منه فعله. والمتولد على ضربين: أحدهما يتراخى على سبيله كالإصابة مع الرمي والثاني لا يتراخى كالمجاورة مع التأليف. وما لا يتراخى عن سبيله فإن حاله كالمبتدأ، والمتراخي عن سببه فإنه لا يمنع أن تتقدمه القدرة بأوقات وإن كان لا يجب أن يتقدم سببه إلا بوقت (الشرح، ص٣٩٠–٣٩١). الآلات بعضها متقدمة وبعضها مقارنة، فلم لا يجوز أن يكون في القدرة ما يتقدم وما يقارن حتى تكون قدرة الإنسان مقارنة لمقدورها وقدرة الله متقدمة لها. المعاني التي يحتاج إليها الفعل في الوقوع إليها من القدرة والعلم والإرادة منها ما يجب تقدمها ومنها ما يجب مقارنتها ومنها ما يجب فيه كلا الأمرين (الشرح، ص٤٠٩–٤١٥).

والثانية اختياريةٌ ناشئة عن شدة الباعث ووضوح الفكر.[٣٢٩] الأولى قبل الفعل والاستطاعة المبدئية، والثانية في حال الفعل وهو الاستطاعة المتجددة التي هي على حافة الإمكان والوقوع.[٣٣٠] والحقيقة أن الاستطاعة واحدة قبل الأفعال ومعها وهي الاستطاعة الناشئة من تحمل الإنسان لرسالته ومسئوليته عنها. وهي موجودة دائمًا كإمكانية حتى ولو لم يوجب الفعل. ولا تُغني مطلقًا حتى ولو لم يتحقق أي فعل، بل تظل حتى بعد تحقق فعلٍ واحد كي تتحقق بها أفعالٌ أخرى. ليس الإنسان مجموعة متفرقة من الاستطاعات يتمكن بها من إتيان مجموعةٍ أخرى متفرقة من الأفعال. الإنسان رسالة يعبر عنها بأفعالٍ متصلة تكون حياته.[٣٣١] ويكون كمال الغاية تعبيرًا عن رسالة الإنسان وازدهار الطبيعة وتحقيقًا لوجوده إذا وضح الموقف وتوتر الشعور وإذا ما ابتعد الواقع إلى أقصى حد عن الموقف الطبيعي، وهو الموقف المثالي، وإذا ما اشتدت الرسالة في الإنسان إلى أقصى حدٍّ حتى الحلقوم. ليس الفعل لحظةً واحدة بل هو وجود في الزمان. ولا يتم في مرحلةٍ واحدة في آنٍ واحد بل يتم في الروية، ويبدأ بوجود الباعث وضوح الفكر وكمال الغاية وغياب الموانع

---

[٣٢٩] العلة علتان: علة مع المعلول وعلة قبل المعلول. علة الاضطرار مع المعلول وعلة الاختيار قبل المعلول ... الأمر علة الاختيار وهو قبله، والعلة علة الفعل وهي قبله ... العلة قبل المعلول حيث كانت ... العلة علتان: علةٌ موجبة وهي قبل الموجب، وهي التي إذا كانت لم يكن من فاعلها تصرف في معناه، ولم يجز ترك لها إرادة بعد وجودها، وعلة قبل معلولها، وقد يكون معها التصرف والاختيار للشيء وخلافه (مقالات، ج٢، ص٦٩–٧٠). وعند الجبائي العلة علتان: علة قبل المعلول وهي متقدمة بوقتٍ واحد، وما جاز أن يتقدم أكثر من وقتٍ واحد فليس بعلة ولا يجوز أن يكون له علة، وعلةٌ أخرى تكون مع معلولها (مقالات، ج٢، ص٧٠). وعند النظام: العلل منها ما تقدم المعلول كالإرادة الموجبة وعلة يكون معلولها معها، وعلة تكون بعدُ وهي العرض (مقالات، ج٢، ص٧٠–٧١). وعند بشر بن المعتمر والإسكافي: علة كل شيء قبله، ومحال أن تكون علة الشيء معه (مقالات، ج٢، ص٦٩).

[٣٣٠] عند بشر بن المعتمر والبغدادي وضرار بن عمرو والكوفي وعبد الله بن غطفان ومعمر بن عمر والعطار البصري وغيرهم من المعتزلة الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل (الفصل، ج٣، ص١٨). وعند ضرار بن عمرو: الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل (مقالات، ج١، ص٢١٣). وعند سليمان بن جرير: الاستطاعة قبل الفعل، وهي مع الفعل مشغولة بالفعل في حال الفعل (مقالات، ج١، ص١٤٠).

[٣٣١] ردًّا على سؤال: هل هناك استطاعة لكل فعل أم استطاعات لفعلٍ واحد أم استطاعاتٌ مختلفة لأفعالٍ مختلفة؟ قيل: الاستطاعة قبل الفعل تنفي وتحدث لكل فعل قبله، تحدث في الإنسان قبل كل فعل استطاعات لفعل آخر ولتركه أو عجز ينفيها (مقالات، ج١، ص٢٨٠–٢٨١).

واختيار لحظة التاريخ طبقًا لمسار التاريخ ودرجة تحمل الواقع. ليس الفعل إذن واقعةً واحدة تتم في آنٍ واحد، بل هو وجودٌ مستمر في الزمان.[٣٣٢] والأمر باقٍ إلى حال الفعل، ولا يوجب التكرار، بل يظل نداءً إلى الفعل وتوجيهًا له. وإن لم يوجد العمل يبقى النظر فعلًا لم يتحقق وإمكانية لم تتحول بعدُ إلى واقع.[٣٣٣] ولا يوجد أمر إلا إذا كان متحققًا، ولا يكون الأمر متحققًا إلا إذا آن الزمن واستعد الواقع لتقبُّله. ولو أتى الأمر قبل أن يحين الزمن لما تحقق ولكان تكليفًا لما لا يُطاق. ولو أتى الأمر بعد أوان الزمن لكان تخليًا عن الواقع وتركه بين المد والجزر إلا من طبيعةٍ خالصة توجهه. قد توجد في كمالها وقد لا توجد، ما دامت خالية من الفعل الإنساني.[٣٣٤] إذا تم الفعل في زمانه وبغايةٍ متحدة مع كمال الطبيعة ومسار التاريخ لا تنشأ الحركة الارتدادية ولا الحركة القافزة على المراحل. الفعل استطاعة وزمان وتاريخ.

(٣-٦) التمرينات العقلية

والحقيقة أن معظم المشاكل حول القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية هي في حقيقة الأمر تمريناتٌ عقلية، القصد منها المزايدة في الإيمان وإثبات أولوية القدرة الإلهية على القدرة الإنسانية؛ مما أوجب الدفاع عن القدرة الإنسانية دون ما نفاق أو مزايدة. وكلها مشاكل موضوعة وضعًا خاطئًا ولا حل لها إلا بعد تصحيح وضع السؤال أو وضع السؤال الصحيح.

---

[٣٣٢] عند البعض يقدر الإنسان على الحركة في حال حدوث القدرة، والحركة تقع في الحال الثانية. وعند البعض الآخر يقدر عليها في حال حدوث الاستطاعة، وهي لا تقع إلا في الحال الثالثة لأنه لا بد من توسط الإرادة. وعند فريقٍ ثالث يقدر عليها في حال حدوث الاستطاعة، ولم تقع إلا في الحال الرابعة لأنه لا بد بعد حال الاستطاعة من حال الإرادة وحال التمثيل ثم توجد الحركة (مقالات، ج١، ص٢٨١).

[٣٣٣] إجابة على سؤال: هل يبقى الأمر إلى حال الفعل؟ أثبته البعض يبقى إلى أجل الفعل وأنه يكون في حال بالفعل ولا يكون أمرًا به. ونفاه البعض الآخر (مقالات، ج١، ص٢٨٥). أوامر الله تنقسم إلى ما يكون أمرًا على الإطلاق وإلى ما يكون أمرًا بشرط. فالأول يلزم الفعل في الحال والثاني يلزمه إذا حصل الشرط … الخطاب في متناولهم والتكليف يجمعهم والموجدين في الحال جميعًا ليس يجب التكرار (الشرح، ص٤١٠–٤١١).

[٣٣٤] هذا هو سؤال: هل يجوز أن يؤمر بالصلاة قبل كونها؟ وهذه هي أيضًا دلالة موضوع الناسخ والمنسوخ.

حلها في المنهج لا في الموضوع. والسؤال الصحيح يأتي من الموقف الصحيح للمتكلم، هل هو إله أم إنسان؟ هل وظيفته الدفاع عن حق الله أم الدفاع عن حق الإنسان؟[٣٣٥] وتظهر هذه التمرينات في عدة أسئلة مثل:

(١) هل يقدر الله على فعل المُحال؟ وطبعًا تكون الإجابة بنعم في المحالات الأربعة، المحال بالإضافة والمحال في الوجود والمحال في بنية العقل والمحال المطلق في ذات الله.[٣٣٦] ولماذا تتوقف المزايدة؟ ألا يقدر الله أن يغير ذاته؟ وكيف يكون المحال في العقل وفي الطبيعة ممكنًا؟ ألا يكون ذلك هدمًا لبنية العقل وقضاءً على قوانين الطبيعة؟ كيف يثق الإنسان حينئذٍ بقدراته الفكرية وبعالمه الذي يعيش فيه لو أمكن تغيير قوانين العقل وانقلاب

[٣٣٥] وقد لاحظ ابن حزم ذلك بقوله: وقد اضطرب الناس في السؤال عن أشياء ذكروها وسألوا: هل يقدر الله عليها أم لا؟ واضطربوا أيضًا في الجواب عن ذلك ... إن السؤال إذا حقق بلفظ يفهم السائل منه مراد نفسه ويفهم المسئول مراد السائل عنه فهو سؤال صحيح، والجواب عنه لازم. ومن أجاب عنه بأن هذا سؤالٌ فاسد وأنه محال فإنما هو جاهل بالجواب منقطعٌ متسلل عنه. وأمَّا السؤال الذي يفسد بعضه بعضًا وينقض آخره أوله فهو سؤالٌ فاسد لم يحقق بعدُ، وما لم يحقق السؤال عنه فلم يسأل عنه؟ وما لم يسأل عنه فلا يلزم عنه جواب على مثله. فهاتان قضيتان جامعتان وكافيتان في هذا المعنى لا يشذ عنهما شيء منه، إلا أنه لا بد من جواب ببيان حوالته لا على تحقيقه ولا على تشكله ولا على توهمه (الفصل، ج٢، ص١٥٨–١٥٩). إن كل المسائل من القدرة على إحداث فعل مبتدأ أو على إعدام فعل مبتدأ فالمسئول عنه مقدور عليه ولا تحاشي شيئًا. والسؤال صحيح والجواب عنه بنعم لازم. وإن كان المسئول عنه ما لا ابتداء له فالسؤال عن تغييره أو إحداثه أو إعدامه سؤالٌ فاسد لا يمكن السائل عنه فهم معنى سؤاله ولا تحقيق سؤاله. وما كان هكذا لا يلزم الجواب منه على تحقيقه ولا على تشكُّله لأن الجواب عن التشكيل لا يكون إلا عن سؤال وليس ها هنا سؤالًا أصلًا (الفصل، ج٢، ص١٥٩). وما كان هكذا فليس سؤالًا ولا سأل سائله عن معنًى أصلًا. وإذا لم يسأل فلا يقتضي جوابًا على تحقيقه أو توهمه، لكن يقتضي جوابًا بنعم أو لا لئلا ينسب بذلك إلى وصفه بعدم القدرة الذي هو العجز بوجهه أصلًا (الفصل، ج٢، ص١٥٩–١٦٠).

[٣٣٦] المحال أربعة أقسام: (أ) محال بالإضافة مثل نبات اللحية لابن ثلاث سنين وإحباله امرأة (مريم) ... (ب) محال في الوجوب كانقلاب الجماد حيوانًا (المعجزات). (ج) محال فيما بيننا في العقل (كون المرء قائمًا قاعدًا) (سير المسيح على الماء). (د) محالٌ مطلق مثل التغير في ذات الباري. وتذكر أيضًا حججٌ نقلية مثل: ﴿لَوْ أَرَادَ اللهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَاصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾، ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾. والحقيقة أن التعبير بلو تعبير بالاستحالة، أي مجرد افتراضٍ نظري. والإجابة بنعم تعبير عن الحق النظري ولكنه لا يحدث عملًا؛ لذلك قال علي الأسواري إن الله لا يقدر على غير ما علم أنه يفعله جملة (الفصل، ج٢، ص١٦٠–١٦١). انظر أيضًا الفصل السادس عن الصفات، القدرة.

قوانين الطبيعة؟ هل إثبات القدرة الإلهية يكون بالضرورة على حساب استقلال العقل وثبات قوانين الطبيعة؟ وهل يرضى الله أن يكون إثبات قدرته على حساب الإنسان والعالم؟ أليس ذلك مزايدة في الإيمان أو تملُّقًا للسلطة أو كلاهما معًا؟ ولماذا يكون عقل الإنسان وعلمه وعالمه ومجتمعه هو الضحية؟ وفي سبيل من: الله أم السلطان؟ وهو السؤال التالي نفسه: هل يقدر الله على أن يجعل شيئًا موجودًا معدومًا في وقتٍ واحد أو جسمًا في مكانَين أو جسمَين في مكانٍ واحد؟ ولما كانت الإجابة بنعم بطبيعة الحال كانت صورة الله أشبه بصورة الحاوي أو الساحر الذي يوهم الناس بأشياء في اليقظة أو في النوم. وكذلك السؤال حول قدرة الله على أن يمسخ الكافر قردًا وكلبًا، مجرد سؤال لإعطاء المزايد الفرصة للتعظيم والتأليه والإجابة المسبقة بنعم!

(٢) هل الله قادر على جنس ما أقدر عليه عباده؟ وفي هذا السؤال تنتقل التمرينات العقلية من الطبيعة إلى الإنسان، ومن الرغبة في القضاء على الأجسام وقوانين الطبيعة لإثبات القدرة المشخصة المعظمة إلى الرغبة في القضاء على الحرية الإنسانية لإثبات القدرة المطلقة الحرة التي لا تقف أمامها قدرةٌ حرةٌ أخرى. وقد يكون إثبات القدرة رغبة في عدم الوقوع في التشبيه. فبالرغم من أن الفعلَين من جنسٍ واحد إلا أنهما غير متشابهَين.[٣٣٧] ويتجاوز السؤال فيتعدى كونه مجرد إعطاء فرصة للشعور لأنه من الطبيعي أن يقدر الله على جنس ما أقدر عليه عباده. وإثبات ذلك في الحقيقة لا يدل على عظمةٍ زائدة، بل يكون مجرد تحصيل حاصل؛ لأن الله يقدر بطبيعة الحال على ما يقدر عليه الإنسان حتى لو كانت الإجابة المرجوَّة إثباتًا للتعظيم، فلا يجوز عليه أن يقدر على ما يقدر عليه الإنسان، بل على أعظم منه، فإن القدرة على جنس الفعل لا تزيد كثيرًا على القدرة على الفعل نفسه إلا درجة لا نوعًا إن لم تكن أقل. فما أسهل الفعل عن طريق المبدأ العام الذي تندرج تحته الأفعال الخاصة! وما أصعب الفعل الخاص الفريد الذي لا يندرج تحت جنس معين! ويصبح للسؤال مدلولٌ حقيقي إذا واجهت القدرة الفعل الإنساني الحر؛ وبالتالي يكون السؤال: هل تستطيع القدرة المعظمة أن تسيطر على الفعل الحر وتقضي عليه؟ والرد بالإثبات يعني أن القدرة المعظمة لها الأولوية والسيطرة على كل شيء حتى على الفعل الحر.[٣٣٨] والرد بالنفي

[٣٣٧] هذا هو رأي الجبائي وأبي الهذيل وكثير من المعتزلة (مقالات، ج١، ص٢٥١، ج٢، ص٢٠٥–٢١١).

[٣٣٨] هذا هو رأي أبي الهذيل في أن الباري يضطر عباده في الآخرة إلى صدق يكونون به صادقين.

يكون إمَّا لأن ذلك يثبت عظمةً زائدة فما أسهل أن يقدر الله على ما أقدر عليه عباده، وإمَّا إثباتًا للفعل الحر واستقلاله كاستقلال الطبيعة.[٣٣٩] ولإثبات الحرية يكون السؤال نفسه موضوعًا وضعًا خاطئًا، فإن الله لا يُقدِر أحدًا من العباد على فعل شيء بل يفعل الإنسان من ذاته طبقًا لقدرته.[٣٤٠] ومن الطبيعي أن تكون الإجابة إثباتًا حتى عند المدافعين عن حرية الأفعال وقدرات العباد. فالمزايدة بديهية، وتملق الحس الديني لا يتنازل عنه العلماء أو العامة، بل إن الأعظم هو إثبات أن الله أقدر على فعل أجناسٍ أخرى لا يقوى على فعل أفرادها قدرات العباد، أجناس غير مرئية يجهلها العباد أو مرئية يعلن العباد عن عجزهم أمامها مثل الطيران في الهواء أو اختراق حجب الفضاء أو السير على الماء.[٣٤١]

(٣) هل الله قادر على ما أقدر عليه عباده؟ ثم يتعين السؤال أكثر ويتوجه ليس إلى جنس الفعل بل إلى ذات الفعل. فإذا كان المقصود به إعطاء فرصة للشعور للتعبير عن عواطف التعظيم والإجلال، فإن السؤال لا يعطي هذه الفرصة؛ لأنه ما أسهل على القدرة المعظمة أن تقدر على ما يقدر عليه الإنسان. وإذا كان المقصود هو إثبات قدرةٍ مطلقة تحتوي على أية قدرةٍ أخرى خارجها أي القدرة الإنسانية، فإن ذلك يكون تحصيل حاصل؛ لأنه ما أسهل من إثبات قدرةٍ مسيطرة على قدرة الإنسان كقوى الطبيعة مثلًا، ولكن ما أقساها على الإنسان ذاته بالرغم من استطاعة الإنسان السيطرة عليها![٣٤٢] وقد يعطي الرد بالنفي هذه الفرصة لأن الله لا يقدر على ما يقدر عليه الإنسان لأنه يقدر على أعظم منه. يفعل

---

[٣٣٩] الأوَّل رأي البغداديين من المعتزلة؛ لذلك يجيبون بالنفي لأن الله أعظم. والثاني رأي محمد بن عيسى حتى لا يقضي على الطاعة (مقالات، ج١، ص٢٥١، ج٢، ص٢٠٥–٢١١).

[٣٤٠] ذهب البصريون أنه لا يقدر على مقدورات غيره وإن كان هو الذي أقدرهم عليها. وهم في هذا كمن يزعم أن الله يخلق عموم العباد بمعلوماتهم ولا يعلم معلوماتهم. الأصول، ص٩٤.

[٣٤١] عند الجبائي: الله قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العباد، وإنه قادر على أن يضطرهم إلى ما هو من جنس ما أقدر عليه وإلى المعرفة به (مقالات، ج٢، ص٢٠٥-٢٠٦، ص٢٥١). ويقول: إن الله إذا أقدر عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال فهو قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده (مقالات، ج١، ص٢٥١). وعند البغداديين المعتزلة: لا يوصف الباري بالقدرة على فعل عباده ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه وأنه ليس له قدرة أن يخلق معرفة بنفسه يضطرهم إليها (مقالات، ج٢، ص٢٥٥، ص٢٠٦-٢٠٧).

[٣٤٢] هذا هو رأي أهل الحق والإثبات وهم أهل السنة، فما من مقدور إلا والله عليه قادر (مقالات، ج٢، ص٢٠٤-٢٠٥).

الإنسان الممكن ولكن الله يفعل المستحيل. وفي هذه الحالة يكون المقصود هو تجاوز الممكن إلى المستحيل. وقد يكون المقصود إثبات الحرية الإنسانية التي تعادل على المستوى الطبيعي استقلال الطبيعة عن تدخل أية قوةٍ مشخصة من خارجها.[٣٤٣] وقد يكون الرد بالإيجاب دون تعدٍّ على الحرية الإنسانية، فتثبت القدرة الأولى مطلقة ويكون الفعل منها بالضرورة، وتثبت القدرة الثانية محددة ويكون الفعل منها كسبًا.[٣٤٤] إذ تحاول نظرية الكسب الجمع بين إثبات القدرة المعظمة والفعل الإنساني المستقل، ويكون الإنسان حينذاك قادرًا على الكسب، عاجزًا عن الخلق.[٣٤٥] وقد يتعدى السؤال إلى تعلق قدرة الله بأفعال العباد جميعًا من الحيوانات والملائكة والجن والإنس، وإثبات قدرة الله المطلقة؛ فلا خالق ولا مخترع سواه، خاصةً وأن قدرات العباد لا تعلم الخلق ولا تجد في حركاته وسكناته حتى تكون قادرة عليه. والحقيقة أن كل ما يحدث في الطبيعة، امتصاص الثدي من فعل الحي ونسج بيوت العنكبوت بأشكالٍ هندسية لا يقدر عليها المهندسون، إنما يتم طبقًا لقوانين الطبيعة.[٣٤٦] ولا حل لذلك إلا الكسب، أي إثبات مقدور لقادرين؛ تجنبًا للجبر الذي ينفي مقدورات العباد، وتجنُّبًا لحرية الأفعال التي تنفي القدرة الإلهية. ولماذا يعطى الإنسان أقل من حقه بافتراض أن غيره قادر على ما هو قادر عليه، بل وأعظم منه يتدخل في شئونه ويُسيِّر له حياته؟ وكيف تصبح قدرة الله قادرةً على أفعال العباد، وأفعال العباد بها من الشرور والآثام ما لا يعدُّ ولا يحصى؟ هل الله قادر على فعل الزنا وشرب الخمر وقتل الأبرياء وظلم العباد؟[٣٤٧] إن إثبات قدرةٍ إنسانية هو إثبات لواقعةٍ إنسانية وتجاوز لانفعالات عواطف

[٣٤٣] هذا هو رأي إبراهيم النظام وأبي الهذيل وسائر المعتزلة. فمحال أن يكون مقدورًا واحدًا لقادرَين (مقالات، ج٢، ص٢٥١).

[٣٤٤] هذا هو رأي الشحام؛ فهو يردُّ بالإيجاب ولكن إن فعلها الله كانت ضرورة وإن فعلها الإنسان كانت كسبًا.

[٣٤٥] هذا هو موقف الأشعري وأهل السنة بوجهٍ عام؛ فكل ما وصف بالقدرة على أن يخلقه كسبًا لعباده فهو قادر على أن يضطرهم إليه. وعند أهل الحق والإثبات الرد بالإيجاب مع إنكار أن يكون موصوفًا بالقدرة يضطر بها عباده إلى أن يكونوا به مؤمنين … وعند بعض المعتزلة أن له القدرة على من يلجئ عباده إلى فعل ما أراد منهم. وعند معمر أن القادر على الحركة قادر على أن يتحرك.

[٣٤٦] أنكرت المعتزلة تعلق قدرة الله بأفعال العباد ومن الحيوانات والملائكة والجن والإنس والشياطين؛ فجميع ما يصدر عنها لا يقدر عليها بنفي ولا إيجاد (الاقتصاد، ص٤٧–٤٩).

[٣٤٧] أنكر فريق من المعتزلة أن الله خلق ولد الزنا أو قدَّره أو شاءه أو علمه (التنبيه، ص١٧٦)؛ إجابة على سؤال: هل يوصف الله بالقدرة على ما أقدر عليه عباده؟ فرقتان: (أ) النظام وأبو الهذيل وأكثر

التأليه. وقد يكون ذلك على نحوٍ آخر إثباتًا لتنزيهٍ أعظمَ يقدر الحرية الإنسانية ويردُّ إليها اعتبارها. ليس المقصود من أمثال هذه الأسئلة المصالحة بين القدرتَين كما هو الحال في نظرية الكسب بل المقصود تدمير الإنسان الواقعي وإثبات الإنسان «السوبرمان»، أي لله.[٣٤٨]

(٤) هل يقدر الله على أن يُقدِر أحدًا على فعل الأجسام، الحياة أو الموت؟ ثم يخصص السؤال أكثر فأكثر ويتوجَّه نحو الطبيعة من جديد. وهنا لا تظهر القدرة المعظمة في فعل جنس الفعل أو ذات الفعل، بل داخل الفعل، فتوجِّهه وتقوِّيه وتجعله قادرًا على الخلق كالقدرة والعظمة. فإذا كان المقصود هو إتاحة الفرصة للشعور للتعبير عن عواطف التأليه، فما أسهل ذلك! أمَّا إذا كان المقصود إثبات قدرةٍ فاعلة ضد طبائع الأشياء، فالإنسان لا يميت ولا يحيي؛ فإنها تكون فرصةً عظيمة تسمح بإثبات هذه القدرة. الإنسان بمفرده يسير طبقًا لطبائع الأشياء، ولكنه بتدخل القدرة المعظَّمة يسيطر عليها ويقلبها رأسًا على عقب، يحيي الميت ويميت الحي.[٣٤٩] وفي هذه اللحظة يكون إثبات مثل هذه القدرة نفيًا للحرية الإنسانية ولاستقلال الطبيعة، ويكون نفيها إمَّا إثباتًا للتنزيه؛ فإن تدخل القدر المعظمة في الفعل الإنساني لا يثبت تنزيهًا أعظم، وإمَّا إثباتًا للحرية واستقلال قوانين الطبيعة.[٣٥٠] أمَّا نفيها لأن الله أعجز الإنسان فهو رجوع إلى إثباتها ما دام الله قد أعجز الإنسان.[٣٥١] وقد يجمع بين الإثبات والنفي لا في الفعل الإنساني بل في التمييز بين الموضوعات.[٣٥٢] وكما

المعتزلة: أن الباري لا يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده على وجه من الوجوه. (ب) وعند فريقٍ آخر والشحام: يقدر الله على ما أقدر عليه عباده، وإن حركةً واحدة تكون مقدورة لله وللإنسان، إن فعلها الله كانت ضرورة وإن فعلها الإنسان كانت كسبًا. وعند أبي الهذيل: لا تشبه أفعال الإنسان فعل الباري على وجه من الوجوه ولا تشبهه في الأعراض (مقالات، ج١، ص٢٠٥–٢٥١؛ ج٢، ص٢٥٥–٢٠٧).

[٣٤٨] عند أهل الحق والإثبات لا مقدور إلا والله عليه قادر، كما أنه لا معلوم إلا والله به عالم، وما بين أن يكون مقدور لا يوصف الله بالقدرة عليه وبين أن يكون معلوم لا يعلمه فرقان (مقالات، ج٢، ص٢٠٥).

[٣٤٩] كل من يُثبت هذه القدرة المعظمة إمَّا من المشبهة الذين يجعلون الله قد أقدر العباد على فعل الأجسام؛ لأنه لا يفعل إلا ما كان جسمًا، أو المؤلِّهة الذين يجعلون الله قد أقدر عليًّا على فعل الأجسام وفوَّض إليه الأمور والتدبيرات، أو المعظِّمة للأنبياء كالنصارى الذين يجعلون الله قد أقدر النبي على فعل الأجسام أو كالصوفية الذين يجعلون النبيين يقومون بفعل المعجزات (مقالات، ج٢، ص٢١٥–٢١٨).

[٣٥٠] ينفي مثل هذه القدرة معمر والنظام والأصم وعامة أهل الإسلام (مقالات، ج٢، ص٢١٦).

[٣٥١] يقوم البعض بنفي القدرة المعظمة لأن الله أعجز الإنسان.

[٣٥٢] يجيب البعض بالإثبات، ولكن فيما يتعلق بالطعوم والألوان فقط لا فيما يتعلق بالحياة والموت. ويجيب الصالحي بالإثبات فيما يتعلق بالأعراض كالحياة والموت لا فيما يتعلق بالجواهر. ويجيب النظام

تسلب الصفات المطلقة الإنسان حريته وتحيله إلى أقل من إنسان لا فعل له ولا خيرة له من أمره. لم يكن الإنسان هو نفسه بل كان مرة أقل من إنسان ومرةً أخرى أكثر من إنسان.

وبالرغم من كل محاولات الفكر العلمي الذي يقوم على طبائع الأشياء، والفكر الإنساني الذي يقوم على إثبات الحرية الإنسانية وفعل الأصلح، فإن القدرة المعظمة تفرض نفسها من خلال عواطف التأليه وتمثل شبح السلطة الرهيب. فكما أن العلم المطلق لا يغيب عنه شيء، فكذلك القدرة المطلقة لا يندُّ عنها شيء. وإذا كان شبح العلم المطلق يظهر في الحياة الإنسانية في صورة المخابرات العامة، فإن القدرة المطلقة تظهر في صورة الدكتاتور الذي يفعل كل شيء والذي يمتدُّ سلطانه على كل صغيرة وكبيرة.[٣٥٣] ويكون الموقف الشعوري الذي يرفض الدخول في أمثال هذه التمرينات العقلية للتعبير عن عواطف التأليه، هو الموقف الذي يرفض النفي والإثبات والحلول الوسط، ويتوقف عن الحكم، ويلغي المشكلة التي يقدمها العقل طوعًا للشعور.[٣٥٤] وبالرغم من أن التوقف عن الحكم لا يعطي الأسباب خوفًا من الدخول في المتاهات العقلية التي يرفضها، فإنه أسلم المواقف الشعورية وأكثرها أمانة. يكفي بعدها تحليل المتاهات العقلية وبيان دورها كتمرينات يقدمها العقل للشعور دون أن يشير إلى أي موضوعٍ خارجي.

هذا الموقف في الحقيقة يكشف عن البناء النفسي للقائل أكثر مما يحتوي على إجابةٍ موضوعية أو إقرار حقيقة. ويتلخص هذا البناء النفسي في الإحساس بالضعف ثم في الرغبة

بالإثبات ولكن فيما يتعلق بالحركات وحدها. ويجيب آخرون بالإثبات ولكن في غير حيز الإنسان. وعند الغالية الروافض الله قادر أن يُقدِر عباده على فعل الأجسام والألوان والطعوم والأراييح وسائر الأفعال (مقالات، ج٢، ص٥٩). وأن الله وَكَل الأمور وفوَّضها إلى محمد وأقدره على خلق الدنيا فخلقها ودبَّرها وأن الله لم يخلق شيئًا. ويُقال ذلك في علي والأئمة، تظهر عليهم الأعلام والمعجزات (مقالات، ج١، ص٨٦).

[٣٥٣] انظر مثلًا ما يثيره هذا النص: «ليس له منازع ولا نديد، فعَّال لما يريد ... لم يزل بصفاته قديرًا ... ولم يلحقه في خلقه شيء مما يخلق كلًّا ولا نصب، ولا مسَّه لغوب ولا نصب. خلق الأشياء بقدرته، ودبرها بمشيئته، وقهرها بجبروته، وذلها بعزته؛ فذلَّ لعظمته المتجبرون، واستكان لعز ربوبيته المتعظمون، وانقطع دون الرسوخ في علمه الممترون، وذلَّت له الرقاب، وحارت في ملكوته فطن ذوي الألباب، وقامت بكلمته السموات السبع، واستقرت الأرض إلهًا، وثبتت الجبال الرواسي، وجرت الرياح اللواقح، وسار في السماء والسحاب، وقامت على حدودها البحار، وهو إلهٌ قاهر يخضع له المتعززون، ويخشع له المترفعون، ويدين طوعًا وكرهًا له العالمون» (الإبانة، ص٤، ملك قادر؛ الإنصاف، ص٢٩). في قدرة الله ومقدوراته أجمع أصحابنا على أن لله قدرةً واحدة يقدر بها جميع المقدورات (الأصول، ص٩٣).

[٣٥٤] يرفض البعض الإثبات والنفي معًا، ويتوقف في الحكم.

في التستر عليه أو تقويته باللجوء إلى قوةٍ أعظم. وهنا يفترض الإنسان قوةً أعظم من قوَّته وحقًّا أكثر من حقه، وكأنه لما لم يستطيع أن يكون إنسانًا أصبح أكثر من إنسان! ويحدث ذلك تعبيرًا عن عجز الإنسان بالضد عن طريق التعويض وإعطائه قوةً أعظم منه. وثبات ذلك في الحقيقة وقوع في التشبيه؛ تشبيه الله بالسلطان القاهر وتدمير الحرية الإنسانية. كما أنه إعلاء للإنسان إلى درجة الله وجعل قدرته مساويةً لقدرة الله ومشاركته في الخلق معه، وهو غير المقصود منه؛ مما يدل على أن عواطف التأليه والتعظيم والإجلال عواطفُ عمياءُ هوجاء، مناقضة لنفسها، تعمل ضد مقاصدها. وبالرغم من ذلك تظل قدرة الإنسان محدودة؛ فالله أقدر منه. وإن ما يبدعه الإنسان يلحقه الكون والفساد، في حين أن ما يبدعه الله لا يلحقه الكون والفساد حتى يظل الله متقدمًا على الإنسان ولو بدرجةٍ واحدة. كما أنه إبطال للخلق، ودلالة الخلق على الخلق ووحدانيته، وإثبات للشركة فيه بين الله والإنسان. فالإثبات يؤدي إلى غير المقصود منه، ويدل على نقص في النظرة العلمية، وتحليل الأشياء بالرجوع إلى عللٍ خارجية وليس من باطنها، وكأن الظواهر الطبيعية في يد إرادةٍ قاهرة تسيرها كيفما تشاء، تقلب الحجر ذهبًا والعصا ثعبانًا. وإن تفسير النشأة الطبيعية للكون لا يحدد من سلوك الإنسان؛ فخلق الكون شيء وخلق الفعل شيءٌ آخر. وكيف يسلب من الإنسان فعله وهو حي ويُعطى له وهو ميت؟ قد يبلغ التعظيم مداه على حساب الإنسان عندما يكون المعبود قادرًا على خلق إنسانٍ ميتٍ قادر! وهذا في الحقيقة تعبير عن عواطف التأليه وإلغاء للموقف الإنساني من أجل التأليه لدرجة افتراض المستحيل عمله، ثم من أجل إثبات المؤله وحده قادرًا على فعل المستحيل مثل فعل الأجسام أو خلق الحياة أو الموت. إن الإنسان لا يفعل إلا في موقفٍ إنساني ولا تظهر قدرته إلا في مستواها. وإن عدم القدرة على السير في الهواء أو التنفس في الماء ليس نقصًا في القدرة، ولكنه إخراج للقدرة عن مستواها. السؤال إذن من أوله سؤالٌ خاطئ بالنسبة إلى الواقع وإلى حدود القدرة الإنسانية التي لا تثبت أي عجز أو نقص في مقابل قدرةٍ أعظمَ وأشمل.[٣٥٥] وقد تكون هناك

[٣٥٥] يمثل النصارى الرأي القائل بأن الله أقدر النبي على فعل الأجسام واختراع الأنام؛ فالله خصَّ عيسى بلطيفة يخترع بها الأجرام وينشئ بها الأجسام. وتقول اليهود أيضًا إن الله خلق ملكًا وأقدره على خلق الدنيا (أصحاب ابن يسن). وعند أصحاب الفلك خلق الله الفلك وخلق الفلك الأجسام، وأبدع هذا العالم الذي يلحقه الكون والفساد وأن ما أبدعه الباري لا يلحقه كون ولا فساد (مقالات، ج٢، ص٢١٥–٢١٦). وقال البعض إن الباري قادر على أن يُقدِر عباده على خلق الأجسام (مقالات، ج٢، ص٣١). فمثلًا عند

محاولة للتوفيق بين القدرتَين، القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية، أو القدرة الإلهية وقوانين الطبيعة، فتستثنى الحياة والموت والجواهر والأجسام ولا يبقى لله إلا الأعراض، وهذا حطة في شأن الله. كما أنها محاولةٌ خاسرة لأنها تجعل الطبيعة صامدة من حيث هي جواهر وأجسام أمام القدرتَين معًا، فيثبت عجز القدرة الإلهية ويظهر مستوى القدرة الإنسانية في خلق الأفعال لا في خلق الأجسام.[٣٥٦] أمَّا الإجابة بالنفي فإنها تكون في نفس الوقت إثباتًا للتنزيه وإثباتًا للحرية الإنسانية.[٣٥٧]

المشبهة أن الله قد أقدر العباد على فعل الأجسام وأنه لا يفعل إلا ما كان جسمًا وأن العباد يفعلون الأجسام الطويلة العريضة العميقة (مقالات، ج٢، ص٢١٦). وعند قوم من الغالية أن الله قد أقدر عليَّ بن أبي طالب على فعل الأجسام وفوَّض إليه الأمور والتدبيرات، وأقدر النبي على فعل الأجسام واختراع الأنام (مقالات، ج٢، ص٢١٦). وعند عامة أهل الإسلام أن الله أقدر العباد وأحياهم، ولا يُقدِر أحدًا إلا بأن يخلق له القدرة، ولا يكون حيًّا إلا بأن يخلق له الحياة (مقالات، ج٢، ص٢١٦). وعند بعض الضعفاء من العامة فعل النبيون المعجزات والإعلام (مقالات، ج٢، ص٢١٧). وعند الصالحي أن الله يقدر الميت فيفعل وهو ميت غير حي (مقالات، ج٢، ص١٦٩).

[٣٥٦] عند بشر بن المعتمر يجوز أن يُقدِر الله عباده على فعل الألوان والطعوم والأراييح والإدراك، بل أقدرهم على ذلك ولا يجوز أن يقدر أحدًا على فصل الحياة والموت (مقالات، ج٢، ص٢١٧، ص٦٠). وعند أبي الحسين الصالحي: الله قادر على أن يُقدِر عباده على كل الأعراض من الحياة والموت وغيرها، ولكنه لا يقدرهم على الجواهر (مقالات، ج٢، ص٢١٧). وقال: لا يوصف بالقدرة على أن يقدر عباده على فعل الأجسام ولكنه قادر على فعل جميع الأعراض من الحياة والموت والعلم والقدرة وسائر أجناس الأعراض. مقالات (ج٢، ص٥٩–٦٠). وعند أبي الهذيل أن ذلك جائز في الحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته، أمَّا الأعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والعجز والقدرة فلا (مقالات، ج١، ص٦٠). وعند النظام لا يجوز أن يُقدِر الله إلا على الحركات لأنه لا عرض إلا الحركات، وهي جنسٌ واحد، ولا يجوز أن يقدر على الجواهر ولا على أن يخلق إنسان في غير حياة (مقالات، ج٢، ص١٧٢؛ مقالات، ج٢، ص٦٠).

[٣٥٧] عند عامة أهل الإسلام لا يجوز أن يُقدر الله مخلوقًا على خلق الأجسام، ولا يوصف الباري بالقدرة على أن يُقدر أحدًا على ذلك. ولو جاز ذلك لم يكن في الأشياء دلالة على أن خالقها ليس بجسم (مقالات، ج٢، ص٢١٧). وعند معمر لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة لأحد، وما خلق الله لأحد قدرة على موت ولا حياة، ولا يجوز عليه ذلك (مقالات، ج٢، ص٢١٦، ص٣١). كما أبى أكثر الناس ذلك (مقالات، ج٢، ص٣١). وعند النظام والأصم لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة غير القادر وحياة غير الحي. وأحالا ذلك (مقالات، ج٢، ص٢١٦). وقد أنكر أبو الهذيل والجبائي وصف الله بالقدرة على الإقدار عليها، الحياة والموت وسائر الأعراض، حتى أنكروا أن يوصف الله بالقدرة على أن يُقدِر أحدًا على

(٥) هل أفعال الله مختارة؟ يظهر هذا السؤال الأخير كعود على بدء ليطرح موضوع الإطلاق والتقييد. الفعل المختار هو الفعل المقيد الذي اختير بباعثٍ آخر سوى الفعل كالأصلح مثلًا، في حين أن الاختيار نفسه مطلق غير محدود بباعث آخر سوى القدرة المطلقة. إثبات المختار حدٌّ من القدرة المعظمة وتأكيد لوجود طرفٍ آخر له استقلاله وحريته وهو الإنسان. وإثبات الاختيار إثبات للقدرة المطلقة وللحرية التي لا تقوم على أي باعث إلا كمظهر للقدرة والتي تلغي أمامها كل حريةٍ إنسانيةٍ أخرى. بل قد وصل الحد في تأكيد صفة الاختيار إلى اعتبارها صفة. من الحياة والعلم والإرادة والقدرة تتولد قدرةٌ خامسة وهي الاختيار للتأكيد على الفعل الحر ولكن كل ذلك لله وليس للإنسان. وهو اختيار على مقتضى العلم والإرادة، ولا يصدر عن أية علية أو استلزام وجودي أو تكليف أو قصد أو مصلحة. ولكن أية عظمة في مثل هذا الاختيار الذي لا يحكمه قانون ولا تحدده غاية؟[358] والحقيقة أنها مشكلةٌ إنسانيةٌ خالصة، وهي مشكلة الاختيار يسقطها الإنسان خارج ذاته على التأليه لمشخَّص ولا تحل إلا بإرجاعها إلى أصلها في التجربة الإنسانية. أمَّا الحلول المتوسطة فإنها تكشف عن استحالة تصور الاختيار المطلق حتى في الله وكأن الجبر لا بد وأن يتسرب، وكأن الضرورة هي الجوهر والحرية هي العرض، وكأن الضرورة هي الوجود والحرية هي العدم.[359]

وعجبًا! إذا كان المقصود هو البحث في الحرية الإنسانية، فإن محاولة إثبات الضعف الإنساني لإثبات قدرةٍ أعظم هي تخلٍّ عن القضية الأساسية وتملق للقدرة الجديدة المراد إثباتها على حساب قدرة الإنسان المنكرة. إنها ليست مجرد مسألة لفظية، بالرغم من قدرة تحليل اللغة على تحديد أشكال التعبير، ولكنها أعمق من ذلك، وتعبر عن عواطف التأليه والتعظيم والإجلال التي تفرض على العقل مقولاتها وعلى اللغة ألفاظها، وتعطي لله

لون أو طعم أو رائحة أو حرارة أو برودة، وكل عرض لا يجوز أن يفعله الإنسان فحكمه هذا الحكم (مقالات، ج٢، ص٢١٧).

[358] (الرسالة، ص٤٠–٤١). ويعلق رشيد رضا بأن صفة الاختيار تبطل قول القائلين بأن العالم كالآلة الميكانيكية، وبالرغم من انتفاء المصلحة والغاية!

[359] هذه الحلول الوسط مثل: (أ) منها ما هو اختيار ومنها ما هو مختار. (ب) كلها مختارة لا باختيار غيرها بل هي اختيار، وهذا هو قول البغداديين. (ج) ما كان من أفعال الله له ترك كالأعراض فهو مختار وما لا ترك له كالأجسام فهو اختيار. (د) ليست كل أفعال العباد مختارة، ومنها ما يُقال إنه مختار، وجميعًا لا يُقال له اختيار (مقالات. ج٢، ص٩٤).

كل الحقوق وتسلب الإنسان جميع الحقوق. إن علم الله لا يعني الجبر، بل الحق النظري لله؛ لأن الجبر هو سلب الاختيار، والاختيار واقع بالمشاهدة والحس والتجربة. ولا يتعلق الاختيار بالإيجاد بل بالتأثير، بالفعل والترك فيكون حسنًا مرة وقبيحًا مرةً أخرى؛ لذلك تتفق جميع فرق العقلاء على الاختيار كمناط للتكليف وكفعل للإنسان.[٣٦٠]

---

[٣٦٠] يقول صاحب القول المفيد: وهذا الخلاف عند التأمل يرجع إلى أمرٍ لفظي؛ لأنه من نظر إلى أن العرب في محاوراتهم ينسبون الأفعال الاختيارية الصادرة من الحيوان إلى الحيوان على سبيل الحقيقة اللغوية، ويجعلون إسناد تلك الأفعال إلى الحيوانات إسنادًا حقيقيًّا لا مجازيًّا، كأن الحيوان في نظره فاعلًا لفعله حقيقة. فأطلق القول بأن الحيوان خالق لأفعاله الاختيارية أو تسنده إليه حقيقة وأيَّد ذلك بما يوافقه من الآيات. وهذا الفريق هم المعتزلة. ومن نظر إلى أن العرب وإن كانوا حقيقة ينسبون الأفعال الاختيارية الصادرة من الحيوان إليه، ويسندونها إليه على سبيل الحقيقة اللغوية. لكن الأدلة العقلية التي ذهبت في الأنفس والآفاق دلَّت على أنه لا يمكن أن يصدر الخلق بمعنى الإيجاد إلا منه. فلا يجوز شرعًا أن ينسب شيء من ذلك إلى غيره. وأوَّلوا الآيات التي استدلَّ بها المعتزلة بأن المراد بالخلق فيها معنى التقرير لا الإيجاد والتأثير. الخلاف في الحقيقة يرجع إلى مسألةٍ فرعية فقهية (القول، ص٣٩–٤٠). ويقول أيضًا: وكيف يمكن أن يكون المكلف مجبورًا في أفعاله الاختيارية وهو إنسان وحيوان، والحيوان جسمٌ نامٍ حساسٌ متحرك بالإرادة والاختيار. فكان من قانيات كل حيوان أن يكون متحركًا بالإرادة والاختيار؛ فالقول بأن المكلف مجبور في أفعاله الاختيارية وهو إنسان قول بأن الإنسان ليس بحيوان وهو كذب ببداهة العقل أو قول بأنه حيوان ليس بحيوان وهو تناقض ظاهر البطلان. ألا ترى أن جميع ما يعتدُّ بهم من العقلاء كالحكماء والمعتزلة وأهل السنة لم يختلفوا في أن الحيوان بجميع أنواعه مختار في أفعاله الاختيارية بالمعنى الأخص، بمعنى أنه يجوز أن يصدر منه الفعل بدلًا من الترك وبالعكس (والخلاف في الكيفية بالواجب عند الحكماء أم بالإرادة عند المتكلمين) (القول، ص٤٣).

رابعًا: أفعال الشعور في الطبيعة

إذا كانت أفعال الشعور الداخلية هي أفعال القلب وأفعال الشعور الخارجية هي أفعال الجوارح، فإن أفعال الشعور في الطبيعة هي أفعال الشعور في العالم وأثرها في الأشياء وهو ما عُرف عند القدماء باسم التولد، فالتولد مرتبط بأفعال الشعور في الطبيعة أكثر من ارتباطه بأفعال الشعور الداخلية أو أفعال الشعور الخارجية؛ نظرًا لارتباطه بالعلم الطبيعي. وكأن المقصود منه ليس دراسة الأفعال وعلاقاتها بالبواعث والدوافع، أي بدايات الفعل، بل بالنتائج والغايات أي ثمرات الأفعال في الطبيعة.[1] لذلك يظهر التوليد عند القدماء جزءًا من خلق الأفعال، تنطبق عليه نظريات الجبر والكسب والحرية، سواء في أفعال الشعور الداخلية أم في أفعال الشعور الخارجية، سواء في نظرية العلم في توليد النظر للعلم كفعلٍ داخلي للشعور أو في نظريات الحركة، توليد الحركة في المتحرك كفعلٍ خارجي للشعور.[2] ويؤدي الجبر والكسب إلى التوليد نفسه، وتؤدي الحرية إلى إثبات التوليد.

---

[1] في العصر الوسيط الأوروبي وفي بداية النهضة الأوروبية الحديثة بدأت ترجمة علم الكلام؛ فأخذ الأوروبيون هذا الجانب عن الحركة في الطبيعة، حركة الأجسام، التماس والاعتماد، والأكوان وصاغوا نظرية imputus. وأصبح علم الطبيعة مستقلًّا عن الجانب الإلهي، في حين بقي الجانب الإلهي عندنا وأسقط العلم الطبيعي.

[2] انظر: الباب الأوَّل، المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم، خامسًا: كيف يفيد النظر العلم، نظرية التولد.

(١) نفي التوليد

وطبيعي أن تؤدي عقيدة الجبر إلى نفي التوليد؛ فإذا كانت الأفعال مخلوقة من الله وأنه صاحب كل فعل في العالم سواء في أفعال الشعور الداخلية أم أفعال الشعور الخارجية أم أفعال الشعور في الطبيعة، فإنه لا يبقى شيء في العالم بعد الفعل يمكن أن يُنسب إلى الفاعل لأنه لا قدرة للعبد أصلًا؛ فالجبر ينفي التولد. ويؤدي هذا النفي إلى الملاحقة المباشرة لقدرة المؤلَّه المشخص لكل ما يحدث في الطبيعة من أفعال البشر الداخلية أو الخارجية أو أفعال الطبيعة.[٣]

وتقترب نظرية الكسب من عقيدة الجبر في نفي التوليد. فالله وحده هو الخالق، وهو فاعل كل شيء في العالم بلا واسطة. ولا ينطبق الاكتساب إلا على أفعال الإنسان الفردية بشرط خلق القدرة من الله في ساعة الفعل. أمَّا التولد فلا اكتساب فيه لأنه أفعال الطبيعة مباشرةً ودون خلق قدرة فيها. فإذا كان للقدرة تأثير في أفعال الكسب فإنها لا تأثير لها على الإطلاق في أفعال الطبيعة. والخوف من تأثير القدرة الحادثة في أفعال الطبيعة أن تكون حادثة في كل شيء وخالقة ومبدعة لها، وهو افتراضٌ نظري خالص مهمته الاصطدام بمواقف التعظيم والإجلال حتى يتم رفض الفعل في سبيل الانفعال.[٤] وكما يتم إنكار تأثير

---

[٣] أمَّا المتخلفون من المجبرة فقد قسموا التصرفات إلى قسمَين، فجعلوا أحد القسمَين متعلقًا بنا وهو المباشر، والقسم الآخر غير متعلق بنا وهو المتولد. فشاركوا الأولين في المذهب وزادوا عليهم في الإحالة، حيث فصلوا بين المباشر والمتولد مع أنه لا سبيل إلى الفصل بينهما (الشرح، ص٣٦٣). ويشارك فريق من الروافض الجبرية. فالفاعل لا يفعل في غيره فعلًا ولا يفعل إلا في نفسه. وليس الإنسان فاعلًا لما يتولد من فعله كالألم المتولد عن الضربة، واللذة التي تحدث عند الأكل وسائر المتولدات (مقالات، ج١، ص١١٣-١١٤).

[٤] الخالق هو الله وحده، وإن كل الممكنات مستندة إليه بلا واسطة … الكل بخلق الله (شرح التفتازاني، ص١٠٨). لا اكتساب في جميع المتولدات (حاشية الخيالي، ص١٠٨؛ حاشية الإسفراييني، ص١٠٧). عند أهل السنة والجماعة الحوادث كلها لا بد من محدث صانع، وأكفروا ثمامة وأتباعه من القدرية في قولهم إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها (الفِرَق، ص٣٣١-٣٣٢). يصح من الإنسان اكتساب الحركة والسكون والإرادة والتولد والعلم والفكر وما يجري مجرى هذه الأعراض، ولكن لا يصح منه اكتساب الألوان والطعوم والروائح والإدراكات (الفِرَق، ص٣٣٩). وعلى أصل أبي الحسن الأشعري لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض. فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في قضية حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح،

القدرة الحادثة في الطبيعة يتم أيضًا إنكار تأثير العلل الطبيعية ويُقضى على السببية وحتمية قوانين الطبيعة. ثم يمتزج ذلك كله بالتصوف عند المتأخرين، فيتحول إلى مجرد توكل بالرغم من أن مباحث العلة والمعلول من الأمور النظرية العامة في نظرية الوجود عند المتقدمين. وبدلًا من أن يرتبط الاكتساب بالعلية تم القضاء على الأسباب العادية وإلغاء تأثيرها. وعاد علم أصول الدين سنيًّا أشعريًّا، وانتهى موضوع خلق الأفعال والتولد مع انتهاء الاعتزال. فالله هو الفاعل لكل شيء، ولا توجد علاقةٌ ضرورية بين العلة والمعلول أو بين السبب والمسبب. ويكفر كل من يقول بالسببية والعلية وفي مقدمتهم الفلاسفة أهل الضلال! بل رفض المتأخرون من الأشعرية اعتراف المتقدمين منهم بالتأثير بقوة أودعها الله في العباد وفي الأشياء، وكأن دليل التمانع يثبت الآن وحدانية الأفعال كما كان يثبت من قبلُ وحدانية الذات أو الصفات؛ مما يدل على أن مسألة الحرية هي إحدى تعينات الإلهيات.[5]

وتصلح لإحداث الجواهر. فالأجسام تؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة، غير أن الله أجرى سنة بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له وسمى هذا الفعل كسبًا فيكون خلقًا من الله وإبداعًا واحدًا وكسبًا من العبد مجبولًا تحت قدرته (الملل، ج١، ص١٤٥–١٤٦)؛ لذلك يدخل عند الأشاعرة كفرع للقدرة، القدرة على كل المقدورات (الاقتصاد، ص٥١–٥٣). التولد أن يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الأم والنبات من بطن الأرض، وهذا محال في الأعراض؛ إذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم، ولا هو شيء حاوٍ لأشياء حتى يرشح منه بعض ما فيه. فحركة الخاتم إذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما معنى تولدها عنها؟ وقال أهل الإثبات غير ضرار: لا فعل للإنسان في غيره (مقالات، ج٢، ص٨٣).

[5] والأسباب العادية لا تأثير لها كالطعام والشراب والثواب والجدار والنار والسراج والشمس والقمر ونحو ذلك. بأقل الطعام يخلق الله الشبع إن شاء، والطعام ليس له تأثير. وعند شرب الماء يخلق الله الري إن شاء، والماء ليس له تأثير. وعند لبس الثوب يخلق الله الستر، والثوب ليس له تأثير. وعند الجدار يخلق الله الظل إن شاء، والجدار ليس له تأثير. وعند النار يخلق الله الإحراق إن شاء، والنار ليس لها تأثير. وعند السراج والشمس يخلق الله الضوء إن شاء، والسراج والشمس والقمر ليس له تأثير (الجامع، ص٢٢). لا تأثير للأمور العادية في الأمور التي اقترنت بها؛ فلا تأثير للناس في الإحراق، ولا للطعام في الشبع، ولا للماء في الري ولا في إنبات الزرع، ولا للكواكب في إنضاج الفواكه وغيرها، ولا للأفلاك في شيء من الأشياء، ولا للسكين في القطع، ولا لشيء في دفع حر أو برد أو جلبهما أو غير ذلك؛ لا بالطبع ولا بالعلة ولا بقوة أودعها الله فيها، بل التأثير في ذلك كله لله وحده بمحض اختياره عند وجود هذه الأشياء. أمَّا أهل الضلال من الفلاسفة فيقولون بتأثير الطبع، أي الطبيعة، أو تأثير العلة. الأولى ليس فيها اختيار، والثانية بها اختيار. الأولى توقف على الشرط والمانع، والثانية علاقة ضرورية بين العلة والمعلول. «ولا شك في كفرهم عند المسلمين!» والحاصل أن الفاعل بحسب الفرض والتقدير ثلاثة: فاعل بالطبع،

انتهى نفي الأسباب إلى الوقوع في التوكل وإلحاق الكسب بالجبر والتوحيد بالتصوف؛ لذلك كثر عن المتأخرين الاستشهاد بأقوال الصوفية.[٦] ثم غلبت النزعة الصوفية على الأشعرية

وفاعل بالعلة، وفاعل بالاختيار. والثالث كالإنسان عندهم. «وأمَّا المسلمون فلم يقولوا إلا بالأخير ثم هو مخصوص بالواحد القهار. ومن يقل من أهل الزيغ إن هذه الأمور تؤثر بواسطة قوة أودعها الله فيها كما أن العبد يؤثر بقدرته الحادثة التي خلقها الله فيه؛ فالنار تؤثر بقوةٍ خلقها الله فيها وكذا الباقي بدعة خلاف السنة … التمسك بقوة أهل السنة من أنه لا تأثير لما سوى الله أصلًا بطبع ولا علة ولا بواسطة قوة أُودعت فيها، وإنما التأثير لله وحده بمحض اختياره» (شرح الخريدة، ص٢٥–٢٧). وليس للقدرة الحادثة تأثير، وإنما لها مجرد مقارنة. فالله يخلق الفعل عندها لا بها كالإحراق عند مماسة النار للحطب (شرح الخريدة، ص٢٤-٢٥). وقد قيل شعرًا:

والفعل في التأثير ليس إلا للواحد القهار جلا وعلا
ومن يُقال بالطبع أو بالعلة فذاك كفر عند أهل الملة
ومن يقل بالقوة المودعة فذاك بدعة فلا تلتفت

(الخريدة، ص٢٣–٢٦)

وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب الإنسان، والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان وما أشبهه كل ذلك مخلوق لله، لا صنع للعبد في تخليقه (النسفية، ص١١١-١١٢).

[٦] بطلان دعوى أن شيئًا يؤثر بطبعه أو بقوة فيه. فمن اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر في مسبباتها بطبعها وذواتها فهو كافر بالإجماع أو بقوة خلقها الله فيه في كفره قولان، والأصح أنه ليس بكافر بل مبتدع فاسق مثل المعتزلة القائلين بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه. ومن اعتقد أن المؤثر هو الله ولكن جعل الأسباب والمسببات تلازمًا عقليًّا بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل وربما جره ذلك إلى الكفر لأنه قد ينكر معجزات الأنبياء لكونها على خلاف العادة. ومن اعتقد أن المؤثر هو الله وجعل بين الأسباب والمسببات تلازمًا عاديًّا بحيث يصح تخلفها فهو المؤمن الناجي (التحفة، ج٢، ص٣؛ الأمير، ص٩٩). وقد قيل شعرًا:

في الاكتساب والتوكل اختلف والراجح التفضيل حسبما عرف

(الجوهرة، ج٢، ص٢٩٣)

وهما يختلفان باختلاف أحوال الناس (التحفة، ص٩٣). وهي مسألة من التصوف لتعلقها بمبحث الرزق (الإتحاف، ص١٤٨–١٥٠). ويصبح المرجع هو: «الرسالة القشيرية» للقشيري. التوكل من الفرائض،

المتأخرة وأصبحت الدافع الأساس على نفي التوليد؛ فالله قادر على كل شيء في الإنسان وفي الطبيعة. وأصبحت المعجزات وخوارق العادات هي الظواهر الطبيعية وليس مجرى العادات وما يتفق مع المحسوسات والمشاهدات كما تقضي بذلك نظرية العلم.[7]

من شروط الإيمان في بعض الحركات الحديثة (الكتاب، ص١٩). وقد حاول صاحب القول المفيد التوفيق بين التوكل والأسباب (القول، ص١٧). وتبعه آخرون (التحفة، ص٣-٤؛ الإتحاف، ص٩٨-٩٩؛ الأمير، ص٩٨). وقد قيل في ذلك شعرًا:

والأخذ بالأسباب لا ينافي	توكلًا أرجح الخلاف
لأن الوقوف والإيقان	بأن يكون ما قضى الرحمن
مع اتِّباع سنة البشير	في السعي في تحصيل الضروري
كمطعم ومشرب وكسوة	تحرز عن صاحب العداوة
وهكذا تفعل الأنبياء	كما أتى بذلك استقراء

(الوسيلة، ص٩٧)

[7] حُكي عن صالح قبة أن جميع أفعال الله تقع ابتداءً. ويقول إنه يجوز أن يدرك الإنسان الأمور مع السلامة ويعلمها. وأن يحصل فيه العلم بخلاف ما يشاهد، وكأن يجيز أن تقرب النار من الحطب اليابس فلا تحرقه من غير منع، وأن يخلق الله بها التبريد وهي على حالها، وأن يقطع جسم الإنسان فلا يألم، وأن يوضع على جسم الإنسان الثقيل فلا يجد ثقله. وكذلك يجوز أن يدرك ما وراء الساتر ومع عدم الضياء والمقابلة إذا خلق الله له الإدراك، ويجيز أن يخلق الله الأمل والعلم في الميت (المغني، ج٩؛ التوليد، ص١٢-١٣). ويقول: إن الإنسان لا يؤمل إلا في نفسه. وإن ما حدث عند فعله كذهاب الحجر عند الوقعة واحتراق الحطب عند مجامعة النار، والألم عند الضربة، فالله الخالق له، وكذلك المبتدئ له، وجائز أن يجامع الحجر الثقيل الجو الرقيق ألف عام فلا يخلق الله فيه هبوطًا، ويخلق سكونًا، وجائز أن يجتمع النار في الحطب أوقاتًا كثيرة ولا يخلق الله احتراقًا، وأن توضع الجبال على الإنسان فلا يجد ثقلها، وأن يخلق سكون الحجر الصغير عند وقعة الدافع له ولا يخلق إذهابه ولو دفعه أهل الأرض جميعًا واعتمدوا عليه. وجائز أن يحرق الله إنسانًا بالنار ولا يألم بل يخلق فيه اللذة، وجائز أن يضع الله الإدراك مع العمى، والعلم مع الموت. وكان يجوز أن يرفع الله ثقل السموات والأرضين حتى يكون ذلك أجمع أخف من ريشة ولم ينقص ذلك من أجزائه شيئًا. وقال: فما تنكر أن تكون في هذا الوقت بمكة جالسًا في قبة قد ضُربت عليك وأنت لا تعلم ذلك لأن الله لم يخلق فيك العلم به، هذا وأنت صحيح سليم غير متوفٍّ. قال: لا أنكر. فلُقِّب قبة! وقيل له في أمر الرؤيا إذا كان بالبصرة فرأى كأنه بالصين: أكون في

(١-١) حجج نفي التوليد

وقد فصلت نظرية الكسب مثل عقيدة الجبر حججًا في نفي التولد. فإذا كانت القدرة غير سابقة على الفعل، بل توجد فقط مع الفعل، ومع فعلٍ واحد لا يتكرر ولا يتماثل ولا يختلف ولا يتضاد، فمتى تم الفعل فإن القدرة لا تبقى بل تذهب معه؛ ومِنْ ثَمَّ لا يتولد فعل من فعلٍ آخر ببقاء القدرة. وكما أن الاستطاعة في الكسب غير متقدمة على الفعل، فإنها أيضًا لا تبقى بعد الفعل. ويحتاج الفعل في كل لحظة إلى استطاعةٍ متجددة، لا هي سابقة على الفعل مهددة له، مستوفية لشروطه، ولا هي تالية له يمكنها أن تقوم بفعل آخر لأنها في هذه الحالة تكون سابقة عليه وهذا محال. الإنسان مجرد مستقبل لقدرات لحظية كشراراتٍ كهربية تدفعه إلى الفعل ثم يعود إلى جموده من جديد. والحقيقة أن هذا الخلق المتجدد للقدرة على الأفعال هو القدرة الجديدة الناشئة عن الفرح بالقيام بالفعل والقوة غير المتوقعة التي تأتي للإنسان وهو بصدد تحقيق الفعل. هذه القوة غير المتوقَّعة نتيجة لبراءة الإنسان وطهارته، والتزامه برسالته من داخل الإنسان وليست من خارج الإنسان، من طبيعة شعوره ومخزون طاقته وليست من أي مصدرٍ خارجي أو إرادةٍ مشخصة.[٨]

وتتفصل حجج نفي التوليد على النحو الآتي:

(١) الاستطاعة عَرَض، والعَرَض لا يبقى زمانين. وهي حجةٌ خاطئة؛ لأن الاستطاعة ليست عرضًا بل هي من مقوِّمات الجوهر. والإنسان غير القادر لا يكون إنسانًا بل جمادًا. ووجود مضادات للقدرة لا يُعدم القدرة. القدرة لها شروط وموانع. وإذا عدمت لوجود الضد فإن الضد يعدم لوجودها. وإن عدمت لانتفاء شرط لها فإن الشرط عَرَض مثل القدرة. وإن كان جوهرًا فكيف يبقى العرض مع انتفاء الجوهر؟ ولا يقال إن القدرة عدمٌ

الصين إذا رأيت أني في الصين. فقيل له: فلو ربطت رجلك برجل إنسان بالعراق فرأيت كأنك في الصين؟ قال: أكون في الصين وإن كانت رجلي مربوطة برجل إنسان في العراق (مقالات، ج٢، ص٨٢–٨٣).

٨ عند أهل السنة جميع ما سمَّته القدرية متولدًا هو من فعل الله، ولا يصح أن يكون الإنسان فاعلًا في غير محل قدرته (الأصول، ص١٣٨). القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم محلها، وما يقع مباينًا لمحل القدرة فلا يكون مقدورًا بها، بل يقع فعلًا للباري من غير اقتدار العبد عليه. فلماذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه، فاندفاعه غير مقدور للعبد، فإذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه فاندفاعه غير مقدور للعبد (الإرشاد، ص٢٣٠). إذا حركنا جسمًا فعند المعتزلة حركة يدنا أوجبت حركة الجسم، وهو عندنا باطل (المحصل، ص١٤٠–١٥٠).

محض؛ لأن العدم نفي، والنفي عدم وجود على الإطلاق. هذا كله نسيان أن القدرة الباقية هي الأثر، أي هي البناء الجديد الحادث من القدرة الأولى. فالبحث عن القدرة كعرض أو كجوهر أو كفعل عدم معرفة بطبيعة القدرة الباقية التي هي انفعال وليست فعلًا. أمَّا التولد الطبيعي، فإنه يدرس في علم الطبيعة، خاصةً علم الآليات (الميكانيكا) فيما يتعلق بالجذب والطرد والقوة والمقاومة والفعل وردِّ الفعل. يظل السهم متحركًا أو الحجر جاريًا إلى أن تخفَّ الحركة بالمقاومة أو بالاصطدام. وكذلك فعل الإنسان القائم على القصد والدواعي يظل أثره قائمًا إلى أن يضعف بقِدَم العهد أو بوجود أثرٍ مضاد.[٩]

(٢) الأفعال في المستقبل كلها ممكنات، والممكنات واقعة تحت قدرة أخرى أعظم من قدرة الإنسان، وهي قدرة المؤلَّه المشخَّص. والحقيقة أن ذلك هو المطلوب إثباته؛ وبالتالي تقوم الحجة على الدوران. كما أن الممكن لا يستند إلى شيءٍ آخر غير الفعل الإنساني، وأن تحوله إلى فعلٍ مرتبطٌ بالقصد والباعث والغاية. الممكن إمكانية خالصة غير محددة، طاقةٌ مخزونة في النفس لا تتحقق إلا بفاعليتها الداخلية وإمكانيات تحققاتها الخارجية.[١٠]

(٣) إن اعتبار مقدور لقادرَين لا يُبطل التولد بل يُثبت الغلبة. إن كان هناك شيء تجذبه قدرة وتدفعه قدرةٌ أخرى، فإن حركة الشيء تتحدد بالقدرة الغالبة المؤثرة في الشيء المتحرك. وإن لم يتحرك الشيء تعادلت القدرتان وامَّحى الأثر على الشيء. كما أن ذلك

---

[٩] عند الأشعرية: الاستطاعة عرض، والعرض لا يبقى زمانين (الملل، ج٢، ص١٤٤). وعند الجويني: القدرة الحادثة عرض من الأعراض، وهي غير باقية. وهذا حكم جميع الأعراض (الإرشاد، ص٢١٧). الاستطاعة عرض، والعرض لا يبقى، ولا يصح أن يوجد بعد الفعل (الإنصاف، ص٤٧). عند فريق من الإباضية الخوارج؛ يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وإدريس الإباضي: الاستطاعة لا تبقى وقتين (مقالات، ج١، ص١٧٤). ويستدل الجويني على ذلك بعدم القدرة لوجود الضد (الإرشاد، ص٢١٧–٢١٨). وعند البلخي وبعض المعتزلة أيضًا القدرة لا تبقى، ولا توجد في جارحةٍ ميتة ولا عاجزة. وعندهم أن الاستطاعة لا تبقى وقتين، وأنه يستحيل بقاؤها (مقالات، ج١، ص٢٧٥، ص٢٧٧). كما أنكر الصالحي أن يكون الإنسان يفعل فعلًا عن طريق التولد (مقالات، ج١، ص٢٧٧). وكذلك عند الحسين بن محمد النجار: الاستطاعة الواحدة لا يُفعل بها فعلان، ولكل فعل استطاعة تحدث معه إذا حدث. الاستطاعة لا تبقى، في وجودها وجود الفعل، وفي عدمها عدم الفعل (مقالات، ج١، ص٢١٥).

[١٠] استناد جميع الممكنات إلى الله ابتداءً (المواقف، ص٣١٦).

افتراض مسبق وليس حجةً بديهية. فالمقدور مقدور لقادر واحد بالإضافة إلى الموانع، ما دام الفعل لا يكون فعلًا إلا في موقف.[١١]

(٤) إن القول بأن التولد نتيجة لمجرى العادات لا ينفي التولد، بل يثبته ثم يفسره تفسيرًا طبيعيًّا. وهذا ما يرفضه الكسب الذي يجعل مجرى العادات أيضًا من خلق قدرةٍ خارجية. ولا يمكن نفي مجرى العادات لأنه يثبت بالحس والمشاهدة والتجربة. ولا يمكن أن يكون من فعل إرادةٍ خارجية وإلا لما كان مجرى العادات. فالعادة والإرادة نقيضان. العادة إرادة الطبيعة الكامنة فيها، وليست إرادةً مشخصةً خارجة عنها، معها أو ضدها.[١٢]

(٥) وإذا كانت القدرة لا تبقى لا لنفسها ولا لبقاء يقوم بها، فإنها تبقى على الأقل في الأثر الذي يتركه الفعل وفي السنة التي يتركها الإنسان وراءه بعد الاخترام. تقوم الحجة على فكرٍ ديني إلهي مقلوب وهو الاختلاف بين الذات والغير. بل إن قسمة الأشياء إلى جوهر وعرض فكرٌ دينيٌّ إلهيٌّ مقلوب. الأشياء أشياء دون قسمة فيها إلى أوَّلي وثانوي.[١٣] وقد

---

[١١] يقول الرازي: إذا التصق جزءٌ واحد بيد زيد ثم جذبه أحدهما حال ما دفعه الآخر فليس وقوع حركته بأحدهما أولى من وقوعها بالآخر. فإمَّا أن يقع بهما معًا وهو محال؛ لأنه يلزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال على ما تقدم أوَّلًا بواحد منهما وهو المطلوب (المحصل، ص١٤٥). الحجة نفسها في «المواقف» كالآتي: إذا التصق جسم بكف قادر وجذبه أحدهما ودفعه الآخر إلى جهة، فإن قلنا حركة تولدت من حركة اليد فإمَّا بهما فيلزم مقدور بين قادرين وإمَّا بأحدهما وهو تحكمٌ محضٌ معلوم بطلانه، وهذا لا يلزم ضرارًا وحفصًا القائلَين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة (المواقف، ص٣١٦).

[١٢] يقول الرازي: احتجوا بحسن الأمر والنهي بالقتل والكسر … الله لما أجرى عادته بخلق هذه الآثار في المباشر عقيب حصول هذه الأفعال في المباشر صح الأمر والنهي (المحصل، ص١٤٥). ويقول الإيجي: لم لا يكفي إجراء العادة بخلق هذه الأفعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك؟ (المواقف، ص٣١٧).

[١٣] فإن قالوا: ولم زعمتم أن القدرة لا تبقى؟ قيل لهم: لأنها لو بقيت لكانت لا تخلو أن تبقى لنفسها أو لبقاء يقوم بها. فإن كانت تبقى لنفسها وجب أن تكون نفسها بقاءً لها وألا توجد إلا باقية. ومن هذا ما يوجب أن تكون باقية في حال حدوثها. وإن كانت تبقى ببقاء يقوم بها، والبقاء صفة، فقد قامت الصفة بالصفة والعرض بالعرض، وذلك فاسد. ولو جاز أن تقوم الصفة بالصفة لجاز أن تقوم بالقدرة قدرة، وبالحياة حياة، وبالعلم علم، وذلك فاسد (اللمع، ص٩٤).

تتحوَّل الحجج الإيجابية لنفي التولد إلى شبهاتٍ سلبية ضد إثبات التولد، وهي شبهات يسهل الرد عليها على النحو الآتي:

(١) لا يعني التولد أن الفاعل فاعل وهو ميت أو غير قادر أو معدوم؛ لأن الفاعل هو مقدوره، والإنسان هو أثره، وبالتالي يظل فعل الوحي قائمًا حتى بعد الاخترام من خلال الأثر والسنة. بل إن فعل الإنسان قد يكون أكثر تأثيرًا من خلال سننه وآثاره وأفكاره بعد الاخترام منه قبل ذلك. فقد يؤدي الحصار المضروب حول الفاعل الحي أثناء حياته إلى تقليص أثره، ولكن سرعان ما ينفجر هذا الأثر بعد فك الحصار وبعد الاخترام بفعل قوانين الطبيعة وفي مسار التاريخ.[١٤]

(٢) لا يعني التولد إثبات مقدورات لا تتناهى للإنسان؛ لأن التولد كالفعل الأوَّل داخل في حدود الطاقة. ومتى انتهى أثر الفعل الأوَّل انتهى التولد، إمَّا لضعف السبب الأوَّل أو بمعارضته بسببٍ آخر أو لقدم العهد عليه. ولما كان التولد يتم في الزمان، والزمان متناهٍ كان التولد متناهيًا كذلك، إمَّا بزمان الفعل أو بالأجل أو بالحياة.[١٥]

(٣) ولا يعني التولد استحقاق المدح والذم بعد الموت استحقاقًا مباشرًا، ولكن يظل الحكم صادرًا على الإنسان في التاريخ، إمَّا مدحًا إذا سنَّ سُنَّة حسنة وإمَّا ذمًّا إذا سن سنة سيئة ودون أن يلغي ذلك مسئولية الأفراد بتوجيه أفعالهم في أفعال التولد

[١٤] شبهة الأشاعرة هي أن التوليد يؤدي إلى أن الفاعل فاعل وهو ميت أو وهو غير قادر أو معدوم! ويرد القاضي عبد الجبار: الفاعل هو مقدوره، والفعل يحتاج إلى قدرة تتقدم الفعل وليس بالضرورة إلى المصاحبة. إذا لم يفتقر إليها جاز حدوث ضدها بدلًا منها. فالأفعال على ضربَين: (أ) مباشر يصحُّ وجود أقل قليل الأجزاء منه في حال موته وزوال كونه قادرًا ما لم يكن يفتقر إلى حياة مثل أفعال القلوب، وما زاد على الجزء الواحد فلا يجوز. (ب) المتولِّد الذي يولد إمَّا شيئًا واحدًا ولا بد لتجديد المسببات من تجديد الأسباب مثل النظر والعلم والاعتقاد والكلام والمجاورة والتأليف والتفريق، وهو يجوز أن يوجد في حال الموت ما لم يحتج إلى حياة كالعلم وإمَّا يولد حالًا فحالًا فلا يحتاج إلى تجديد وهو يجوز في وجوده في حال الموت والعجز (المحيط، ص٤٠٢–٤٠٣).

[١٥] وقضيتم باختصاص العبد بمقدورات لا تتناهى، ولا يعنيكم بعد ذلك مناقضتكم أصلكم في الحكم بخروج بعض الأجناس من مقدورات العباد (الإرشاد، ص٢٣٢).

لأنهم باستطاعتهم توليد أفعالٍ أخرى وإيقاف الأفعال المتولدة الأولى، مقابلة سنة بسنة، ومعارضة أثر بأثر.[١٦]

(٤) ولا يقال إن ما يتراخى لا يقدر عليه العبد؛ لأن الإنسان قادر على الفور وعلى التراخي معًا. واستمرار الفعل يبدأ بفعل. وقدرة الإنسان على الفعل قدرة في الزمان. ولما كان الزمان متصلًا فإن القدرة على الفعل، بل والفعل ذاته يكون متصلًا كذلك دون ما حاجة إلى تدخل إرادةٍ خارجية. بل يتم ذلك من طبيعة الفعل ذاته وأثره في الزمان.[١٧]

(٥) ولا تعني المشاركة تقسيم العالم إلى قسمَين؛ قسم للإنسان، وقسم لغيره. فهذا إنكار لقدرة الإنسان وإمكانياتها، وإنكار لعواطف التأليه والتعظيم التي تود إثبات قدرةٍ شاملة وحاوية لكل شيء. وكيف ينكر التولد والكسب نفسه قائم على التولد؟ الكسب مشاركة اجتماع إرادتين على شيءٍ واحد؛ وبالتالي يكون فعل الإنسان في الكسب متولدًا عن فعل المؤله المشخص؟ فالكسب يثبت التولد رأسيًّا بمشاركة الله الإنسان في الفعل في حين أن التولد يثبت أفقيًّا باستمرار فعل الإنسان في الطبيعة.[١٨]

(١-٢) مخاطر نفي التوليد

وينتج عن نفي التوليد عدة مخاطر على حياة الإنسان وأفعاله في الطبيعة وسيطرته على مظاهرها وعلى نشأة العلم القائم على العلية وأهمها:

(١) إنكار فاعلية الإنسان في الطبيعة كإنكار الجبر والكسب لها، وكأن الله هو الفاعل الحق في ظواهر الطبيعة وليس فقط في أفعال الإنسان، في حين أن إثبات التولد إثبات لقدرة

[١٦] هذه هي شبهة الأشاعرة، ويرد عليها أبو هاشم قائلًا إن الإنسان يستحق الذم والعقاب على المسبب في حال وقوع السبب من جهة (المحيط، ص٤٠٣–٤٠٤).

[١٧] هذه هي شبهة الأشاعرة، ما يتراخى لا يقدر عليه. ويرد عليها القاضي عبد الجبار قائلًا: المبتدأ لا بد من قدرته عليه قبل وجوده بوقتٍ واحد، ولا يزيد، وكذلك التولد الذي يصاحب السبب. فأمَّا إذا تأخر عنه مثل النظر والعلم والاعتقاد والحركة، فإنما يراد بذلك الوقت الواحد. فسبيل القدرة أن يتقدم بوقتَين. وأمَّا إن كان السبب يولد أمثاله فالواجب تقدمه على هذا السبب الأوَّل بوقتٍ واحد ثم يصح أن يعدم. والمسبب يقع بعد أوقاتٍ كثيرة (المحيط، ص٤٠٦–٤٠٧).

[١٨] الذي يوجد في حيز الإنسان هو فعله دون ما تعداه إلى فعل غيره. ما تعداه ما تفرد به الله، وهذا هو مذهب المجبرة في قولهم بالكسب ورأي صالح قبة (المحيط، ص٣٨٠).

الإنسان وإثبات لفعله في الطبيعة. إنكار التولد إثبات لعجز الإنسان وعدم استطاعته فعل شيء وإنكار لاستمرار الفعل الإنساني في الطبيعة على مظاهرها. والحقيقة أن ذلك خلط بين مستوى الحق ومستوى الواقع. فالله صاحب كل شيء حقٌّ نظري، والطبيعة مستقلة واقعٌ عملي، كما أنه تفسيرٌ حرفي للصور الشعرية التي تعبر عن هذا الحق النظري تأكيدًا على وحدانية العالم من أجل ترسيخ وحدانية الشعور.[١٩]

(٢) تصور الفعل في محلٍّ أي في مكان لا قبله ولا بعده وكأنه نقطة ساكنة على خطٍّ ساكن. في حين أن الفعل تعبير عن القدرة، والقدرة حركة، والفعل حياة؛ ومِنْ ثَمَّ كان أثره أقرب إلى الحركة منه إلى السكون، ومن الكيف منه إلى الكم. إنكار التوليد إذن نظرة تقوم على الانقطاع لا على الاتصال، على التجزئة في الكم لا على التواصل في الكيف؛ مما يجعل الفعل الإنساني مبتورًا من النهاية، محاصرًا منذ البداية، نهرًا مغلق المصب.

(٣) نفي قانون العلية وإنكار الصلة الضرورية بين العلة والمعلول. فالسهم يصدر ولا يصيب، والحجر يقع ويتعلق في الهواء، والنار تسري في القطن ولا تحرق! وهذا هدم لقوانين الطبيعة وقضاء على العلم. حينئذٍ تعظم الخرافة بإثبات أن المؤله المشخص هو الذي يتدخل لإيقاف السهم أو إيصاله أو في تعليق الحجر أو إسقاطه أو في إحراق القطن أو تبريده! وكأن هذا التدخل المتوهَّم هو أعظم دليل على وجوده وقدرته وإرادته! إن نفي التوليد إنكار لقانون العلية وإنه طالما وجد السبب وجد المسبب، ويكفي أن تحدث القدرة السبب أوَّلًا ويظل الفعل للسبب بعد ذلك. التوسط بالأسباب في أفعال الطبيعة هو قوام الفكر العلمي والعملي. ولكن الفكر الديني الإلهي ينازعه سلطانه ويجعل فعل الأسباب من المؤله المشخص يتعامل مع الطبيعة مباشرةً دون توسط بالأسباب. إنكار التولد يسلب الإنسان فعله، ويعطي المؤله أخصَّ خصائص الإنسان. وأي التفسيرين أقرب إلى العقل

---

[١٩] المتولد مقدور، فإن قضي بذلك خاصةً كان مصرحًا بأنه ليس فعلًا لفاعل السبب، فإن شرط الفعل كونه مقدورًا للفاعل. وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له جاز أيضًا المصير إلى أن ما نعلمه من جواهر العلم وأعراضه ليس فعلًا لله ولكنه واقع عن سببٍ مقدور موجب لما عداه، وذلك خروج من الدين وانسلال عن مذهب المسلمين (الإرشاد، ص٢٣٢). وكل ما دلنا على تفرد الباري بخلق كل حادث فهو جاء ردًّا على من يزعم المتولدات مخترعة لفاعل الأسباب (الإرشاد، ص٢٣٢). من قال بالتولد من فعل إنسان أوحى بأنه من فعل الإنسان والحي، وما تولد من غير حي فهو من فعل الطبيعة، أبطل الحقائق وغابت عنه موجبات العقول. والصواب أن كل ما في العالم من جسم أو عرض من جسم أو أثر من جسم خلق الله بنص القرآن وحكم الله، سواء كان من حي أو جماد (الفصل، ج٥، ص١٣٢–١٣٣).

والمشاهدة؟ تدخل المعبود المشخص في ظواهر الطبيعة لإحداثها أم إحداثها بفعل الإنسان؟ إن إنكار التولد يعني زحزحة الإنسان عن مكانه لإفساح المجال لقدرة المؤله المشخص وإثبات أفعال الإنسان والطبيعة له.[٢٠]

(٤) يحدث الله في المعلول مرةً واحدة ولا ضمان لحدوث المعلول مرةً ثانية إلا بقدرةٍ متجددة في العلة؛ فالسهم يصدر ولا يصيب، والحجر يقع ويتعلق في الهواء، والنار تسري في القطن ولا تحرق، وهذا إنكار لقوانين الطبيعة واطرادها وإبطال للحياة الإنسانية. ولا يعني التولد غياب السبب مطلقًا وزحزحة الإرادة الإلهية، بل يعني استمرار أثره. فالسبب مصدر الفعل أو القوة المؤثرة الناشئة عنه، وهي سنن الكون التي تحكم بها الإرادة الإلهية مسار العالم. تحكم الإرادة العالم بتوسط الأشياء وليس مباشرة.[٢١]

[٢٠] الذي وصفوه بكونه متولدًا لا يخلو إمَّا أن يكون مقدورًا أو غير مقدور. فإن كان مقدورًا كان ذلك باطلًا من وجهَين، أحدهما أن السبب على أصولهم موجب للسبب عند تقدير ارتفاع الموانع. فإذا كان المسبب واجبًا عند وجود السبب أو بعده فينبغي أن يستقل بوجوبه ويستغني عن تأثير القدرة فيه. ولو تخيلنا اعتقاد مذهب التولد وخطر لنا وجوب السبب وارتفاع الموانع واعتقدنا مع ذلك انتفاء القدرة أصلًا، فيوجد المسبب بوجود السبب ... والوجه الثاني أن المسبب لو كان مقدورًا لتصور وقوعه دون توسط السبب. والدليل عليه أنه لما وقع مقدورًا للباري إذا لم يتسبب العبد إليه فإنه يقع مقدورًا له من غير افتقار إلى توسط سبب (الإرشاد، ص٢٣١). ويقول الأشاعرة: حدوث كل فعل لا من فاعل فيه إبطالٌ لدلالة الموحدين على إثبات الصانع. يمد الإنسان وتر قوسه، ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله في السهم ذهابًا، ويقع السهم على ما أرسله ولا يكسره ولا يقطعه. ويجوز الجمع بين النار والقطن بلا احتراق، وخلق الولد قبل الوطء، وخلق السمن قبل العلف، ووقوف الحجر في الهواء (الأصول، ص١٣٨–١٣٩). وكل من زعم من القدرية أن المخلوق يجوز أن يُحدث في غيره أعراضًا وتأليفًا فلا دليل له عن طريق العقل على أن الله هو الفاعل لتأليف أجزاء السماء وحركات الكواكب (الأصول، ص١٣٨–١٣٩). المباشر خلق الله فينا من حيث الكسب أمَّا المتولد فإن الله متفرد بخلقه (الشرح، ص٣٢٤).

[٢١] ذهب الباقلاني وسائر الأشعرية إلى أنه ليس في النار حر، ولا في الثلج برد، ولا في الزيتون زيت، ولا في العنب عصير، ولا في الإنسان دم! وهذا تخليط وإنكار لما يعرف بالحواس وضرورة العقل. ثم هم يقولون مع ذلك إن للزجاج والحصى طعمًا ورائحةً وإن لقشور العنب رائحة وإن للفلك طعمًا ورائحةً. دعواهم أن الله خلق كل حَرٍّ نجده في النار عند مَسِّنا إياها، وكذلك خلق البرد في الثلج عند مسِّنا إياه، وكذلك خلق الزيت عند عصر الزيتون والعصير عند عصر العنب، والدم عند قطع الشرايين. فإذا كانت هذه شهادة الحواس فمن أين أن للزجاج طعمًا ورائحةً وللفلك طعمًا ورائحةً؟ لعل الناس ليس في الأرض منهم أحد وإنما ذلك خلقهم الله عند رؤيتهم، ولعل البطون لا مصارين فيها، والرءوس لا أدمغة فيها ولكن الله خلق ذلك عند الشدخ والشق. كل ذلك مكذَّب بالنصوص التي ترى أن الحر في النار،

(٥) مزاحمة الفكر الغيبي للفكر العلمي. إذ يتضح في موضوع التوليد الصراع بين الفكر الديني الغيبي، والفكر الديني العلمي. وهي المعركة الرئيسية في الطبيعيات. ويظل الفكر في التولد متذبذبًا بين العاطفة والعقل، بين الخرافة والعلم. ويظل المؤله المشخص متحفِّزًا باستمرار لسلب الإنسان كل ما يختص به، يعطي له أخص خصائص الإنسان. يظل الإنسان بلا عمل أو قدرة أو اختصاص. وإذا كان من وظائف التوحيد كونه فكرةً محددة مهمتها التمييز بين المستويات، بين المادة والصورة، فإن المؤله المشخص يلغي عمل الفكرة المحددة ويخلط بين المستويات.[٢٢]

(٢) إثبات التوليد

لما كانت الاستطاعة لا توجد فقط قبل الفعل أو مع الفعل، بل أيضًا بعد الفعل ثبت التولد.[٢٣] فالإنسان بعد أن يقوم بفعلٍ مبدئي يبقى أثر هذا الفعل قائمًا، وتظل فاعليته

وأن الشجرة تُنبت وبأن السكر والعصير مأخوذ من التمر والعنب. وقد قيل أحلى من العسل وأمرُّ من الصبر وأحرُّ من النار (الفصل، ج٥، ص١٣٥–١٣٦). الاعتماد على رأي المحققين من الحكماء على نفي تأثير الجسم في إيجاد الجسم مع أنهم يقولون بالفيض وأقرب إلى إثبات العلية والسببية (الملل، ج١، ص١٤٩–١٥٠).

[٢٢] عند القديم المبتدأ من فعله إن صحَّت إعادته لم يزل تعلُّقه به (المحيط، ص٤٠٧).

[٢٣] عند ضرار بن عمر الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل (الفِرَق، ص٢١٤)؛ لذلك سوَّى ضرار بين المباشر والمتولد (الشرح، ص٣٢٤)، في أن المتولد كالمباشر من فعل العبد (المحيط، ص٣٨٠). أطبقت المعتزلة على بقاء القدرة (الإرشاد، ص٢١٧)، إثبات التولد (المحيط، ص٢٢٩). لما أسندت المعتزلة أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتيبًا قالوا بالتوليد، وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلًا آخر نحو حركة اليد والمفتاح (المواقف، ص٣١٦). كما يقول أبو الهذيل وبشر بن المعتمر وهشام الفوطي بالتولد (الانتصار، ص١٧٠–١٧١). الأفعال إمَّا مبتدأ أو متولد (المحيط، ص٣٨٩)، المباشر هو الذي يحل محل القدرة والتولد ما عداه (المحيط، ص٣٩١). والحقيقة أن المعتزلة في سؤال: هل تبقى الاستطاعة أم لا؟ على مقالين: (أ) أبو الهذيل وهشام وعباد وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والإسكافي وأكثر المعتزلة يقولون بالبقاء. (ب) البلخي ورفاقه يقولون بأنها لا تبقى وقتَين، وأنه يستحيل بقاؤها، وأن الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدمة المعدومة. ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز بل يخلق الله في الوقت الثاني قدرة فيكون الفعل واقعًا بالقدرة المتقدمة (مقالات، ج١، ص٢٧٥). أجاز البعض مثل البلخي وجعفر بن حرب والإسكافي وقوع الفعل مباشرة بقوةٍ معدومة (مقالات، ج١، ص٢٧٦–٢٧٧). انظر شبهة «لو صح التوليد لصح الفعل ابتداءً» وعدم انطباقها على المعتزلة؛ لأنهم يقولون بالفعل المباشر ابتداءً

سارية إلى أن تحدث موانع توقفها كفاعليةٍ مضادة أعظم أو كضعف في تمثُّل الفاعلية أو تآكلها بمرور الزمن. الفعل المباشر هو الذي لا تبقى استطاعته في وقتين، في حين أن الفعل المتولد يحدث بأثر القدرة الأولى دون حاجة إلى بدءٍ ثانٍ. وكما أن القدرة في المبتدأ سابقة على الفعل فكذلك القدرة في المتولد سابقة على الفعل. والفرق بين القدرتَين أن الأولى مباشرة والثانية متولدة. ولا يعني غياب الفاعل غياب الفعل؛ لأن الفعل مشروط بالقدرة لا بالفاعل. وما دامت القدرة موجودة فالفعل موجود. ولا يهم أن تكون القدرة المتقدمة باقية بفعل الابتداء أم باقية بإرادةٍ خارجية. فلا معنى لإثبات إرادةٍ خارجية تبقى على القدرة واستمرار الفعل ما دامت موجودة. والاستمرار في الوجود أسهل من الوجود ابتداءً. لا يقع الفعل المباشر على الإطلاق بقدرةٍ معدومة لأنه هو الفعل المبدئي. والأمر فعل. وطالما كان موجهًا فهو فعل، وفعله باقٍ ما بقي الزمان، ولا يحتاج إلى أمرٍ مجدد. الفعل للتكرار على ما يقول الأصوليون. التوليد إذن إمَّا أن يحدث في الحال أو يحدث في الاستمرار. الأوَّل كالفعل الناتج عن فعلٍ آخر، والثاني كالفعل الذي يحتاج إلى وقت يختمر فيه وينضج ويظهر بعد مدة من الزمان.[٢٤]

(٢-١) حجج إثبات التوليد

ومع أن إثبات التوليد لا يحتاج إلى أدلة؛ فهو تجربةٌ واقعية وشهادةٌ حسيةٌ ضرورية، إلا أن هناك عدة أدلة تثبت وجوده سواء كانت نقلية أم عقلية، منها:

(١) يثبت التوليد بإثبات العلية أو السببية؛ لأنه يقوم عليها وعلى التوسط بالسبب. يحدث الفعل بتوسط سبب لا بطريقٍ مباشر، خاصةً إذا كان الفعل يتطلب قدرةً أعظم من

وليس فقط بالفعل المتولد (المحيط، ج٩، التوليد، ص٢٧١، ص٧٦–٧٧).

[٢٤] قسَّمت المعتزلة المتولد إلى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه، وإلى ما توليده حال حدوثه ودوامه. الأوَّل كالمجاورة المولدة للتأليف والوهن المولد للألم، والثاني كالاعتماد اللازم السفلي (المواقف، ص٣١٨).

القدرة الأولى ولا يمكن أن يحدث بالقدرة في الحال الأوَّل. فكثيرًا ما أثرت فكرة في التاريخ، وامتد أثرها أضعاف ظهورها في الحال الأوَّل. إن الفعل الأوَّل القائم على صفاء الباعث وكمال الغاية متطور بطبيعته وقادر على احتواء أكبر قدرٍ ممكن من الواقع.[٢٥] وقد يكون السبب نوعين، سببٌ معنويٌّ فكريٌّ نظريٌّ خالص مثل الأفكار والسنن والقوانين وأثرها في التاريخ، وسببٌ مادي مباشر وهو العلل المادية في الظواهر الطبيعية.الأولى أسباب غير مباشرة أو معنوية والثانية أسبابٌ مباشرة أو مادية. لا يحتاج إثبات التولد إذن إلى إثبات التوسط بالسبب المادي وحده؛ فالتولد بقاءٌ معنوي للفعل الأوَّل واستمراره في الزمان. ليس الفعل هو الفعل الطبيعي فحسب الذي يحتاج إلى مسببٍ ماديٍّ متوسط حتى يحدث أثره بل هو أيضًا الفعل الإنساني الذي يحدث أثره بتحوله إلى باعثٍ مستمر في شعور الآخرين أو إلى إبداعٍ مستمر في شعور الإنسان كما هو الحال في أفعال الشعور من اعتقاد ونظر وخلق؛ ومِنْ ثَمَّ يكون السؤال عن سبب الفعل، هل هو السبب أم القادر؟ سؤالًا بغير ذي دلالة لأن الفعل هو صاحب الأثر. والأسباب لا تؤثر بنفسها دون فعلٍ إنساني. النار تطهى وتحرق، والفعل الإنساني هو الذي يجعلها إمَّا تطهى أو تحرق. وكل سؤال عن السبب المباشر في الطهي والإحراق، هل هو الإنسان كفعل أم النار كسبب؟ سؤال تحت الدلالة، وما تحت الدلالة أو فوقها لا معنى له.[٢٦] المتولد هو الفعل الذي بسبب مني يكون في غيري.

[٢٥] المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع أن يقع مباشرًا بالقدرة الحادثة عن غير توسط السبب، وإلا جاز اجتماع مباشر ومتولد في محلٍّ واحد وهما مثلان، واجتماع المثلَين محال مع أنه يُفضي إلى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه أعداد من الحمل موازية لأعداد أجزائه فيرتفع بها وذلك محال (المواقف، ص٣١٦–٣١٧). علمنا فيما تفعله من الحركات والتأليف في الكتابة والبناء ومحل الأجسام أنها تقع بحسب السبب، وما يقع من جهة غيرنا لا يقع بحسب ما يفعله من الأسباب بل لا يقع أصلًا مع حصول السبب مِنَّا (المغني، ج٩؛ التوليد، ص٤٢).

[٢٦] ذهبت المعتزلة إلى أن ما يقع مباينًا لمحل القدرة أو للجملة التي محل القدرة منها فيجوز وقوعه متولدًا عن سببٍ مقدورٍ مباشر بالقدرة. فإذا اندفع الحجر عند الاعتماد عليه فاندفاعه متولِّد عن الاعتماد والقائم بمحل القدرة. ثم المتولد عندهم فعل لفاعل السبب وهو مقدور له بتوسط السبب. ومن المتولدات ما يقوم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد عن النظر القائم بمحل القدرة (الإرشاد، ص٢٣٠). ليس السبب هو المولد بل القادر والمسبب واسطة بينه وبين الفاعل وإن كُنَّا نمنع إطلاق الموجب على الفاعل

وقد يقع في نفسي وقد يقع في غيري. وقد تتولد الأفعال في الثاني والثالث والرابع إلى ما لا نهاية حتى يضعف أثر الفعل ما دام السبب الأوَّل قائمًا، وما دامت القدرة ما زالت مؤثرة. يحدث التولد آليًّا دون توافر القصد والنية والغاية وإلا كان فعلًا مباشرًا.[٢٧] فإذا ما ترك السبب هل يبقى المسبب؟ يمكن بقاء المسبب حتى بفناء السبب ما دامت القدرة حالَّة في الأشياء.[٢٨] تبقى الحرارة وتنتقل بالمجاورة والمماسة بالرغم من انطفاء النار الأولى. لا يهم السبب الأوَّل في الفعل، فقد تتداخل في الفعل عدة أسباب، اليد والآلة وطبيعة الجسم المضروب، وليس سببًا واحدًا.[٢٩] وقد تنعدم الأسباب والمسببات وقد تكون مصاحبة لها، وقد يكون التقدم بأكثر من وقت.[٣٠] والعلاقة بين السبب والمسبب علاقةٌ حتميةٌ ضرورية،

لأن الطريقة الفعلية تنافي الإيجاب. لا يصح أن يُقال إن السبب هو المولد لأنه من أسماء الفاعلين، ولا يُقال حادث بالسبب لأن حدوثه بالقادر، بل يُقال أحدثه القادر بهذا السبب. ويجيز أبو علي وأبو هاشم في المتولِّد أن يجامع السبب، كما يجيزان أن يتقدم المسبب الذي يولده بلا واسطة بأكثر من وقتٍ واحد. ويقولان فيما يتقدمه في الوجود إنه قد خرج من أن يكون في مقدوره للقبح أمره ونهيه (التوليد، ص١٤). السبب إمَّا أن يقترن بسببه أو يتراخى عن سببه بعد وجود المسبب. قد يصح وجود عارض يمنع وجود المسبب، وهذا ممتنع في المبتدأ (المحيط، ص٣٩٢–٣٩٣).

[٢٧] اختلفت المعتزلة في التولد ما هو؟ (أ) هو الفعل الذي يكون بسببٍ مني ويحل في غيري. (ب) الفعل الذي أوجبت سببه فخرج مني دون أن يمكنني تركه وقد أفعله في نفسي وأفعله في غيري. (ج) الفعل الثالث الذي يلي مرادي ثم الألم الذي يلي الغربة. (د) الإسكافي، كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد وإلا كان مبشرًا (مقالات، ج٢، ص٨٤–٨٥).

[٢٨] اختلفوا هل يجوز أن يُترك التولد إذا تُرك سببه أم لا؟ على مقالين: (أ) عباد والجبائي: يترك السبب؛ فأمَّا المسبب فمُحال أن يكون الترك لسببه تاركًا له. (ب) قد نترك المسبَّب بتركنا السبب (مقالات، ج٢، ص٨٥).

[٢٩] اختلفوا في التولد إذا بعُد عن السبب هل يكون المسبب الأوَّل؟ (أ) الإسكافي وكثير من مثبتي التولد، الإحراق لمن رمى نفسه في النار. (ب) فعل للرامي بالسهم والمضرب بالنار. (ج) فعل للمعترض بجسم الطفل.

[٣٠] اختلف مثبتو التولد من المعتزلة في الأسباب التي تكون عنها المسببات هل متقدمة لها أو موجود معها؟ (أ) السبب مع المسبب لا يتقدمه. (ب) منها ما يتقدم ومنها ما يصاحب. (ج) منها ما يتقدمه. (د) جواز التقدم أكثر من وقتٍ واحد (مقالات، ج٢، ص٨٧).

إذا وُجد السبب وُجد المسبب.[٣١] ولكن هل يوجد السبب دون فاعل؟[٣٢] هل يوجد السبب دون قدرة؟[٣٣] هل يجوز أن يقع الفعل من الله بلا سبب؟[٣٤]

إن موضوع السببية هو موضوع العِلِّية؛ فالصلة بين السبب والمسبب هي الصلة بين العلة والمعلول، مرة بألفاظ المتكلمين ومرة أخرى بمصطلحات الحكماء. ونظرًا لتقدم الاستطاعة على الفعل فإن العلة تكون متقدِّمة على المعلول كتقدُّم السبب على المسبب.[٣٥] العلة عند القدماء هي العلة الفاعلة مع أن العلة الغائية هي العلة الفاعلة الحقيقية؛ فالغايات هي المحركات كبواعث. السبب الحقيقي للإرادة هو الباعث، والباعث هو السبب الإرادي. ويشمل الباعث الدواعي والمقاصد والغايات، وهي الأفعال الإنسانية المستمرة في العالم الإنساني.[٣٦] لذلك هناك فرق في التوليد بين السبب الطبيعي المادي الذي يحدث بقاء

[٣١] هل السبب موجِب للمسبب أم لا؟ (أ) أكثر المعتزلة المثبتين للتولد يجيبون: نعم. (ب) الجبائي يجيب بلا (مقالات، ج٢، ص٨٨). واختلفوا في التوجه مما يتولد من الفعل إذا حدث سببه ولم يقع التولد: (أ) نعم. (ب) لا (مقالات، ج٢، ص٨٨).

[٣٢] واختلفوا في الشيء المولد للفعل ما هو؟ (أ) هو الفاعل للسبب. (ب) السبب دون الفاعل (مقالات، ج٢، ص٨٩–٩٠).

[٣٣] واختلفوا في القدرة على الفعل المتولد: (أ) عند أكثر أهل النظر مقدور عليه ما لم يقع سببه، فإذا وقع سببه خرج من أن يكون مقدورًا. (ب) مقدور مع وجود سببه (مقالات، ج٢، ص٩٠).

[٣٤] اختلفوا في القديم: هل يجوز أن يقع الفعل منه متولدًا عن سبب؟ (أ) لا بل عن الاختراع. (ب) نعم عن طريق التولد إلا الأجسام (مقالات، ج٢، ص٨٩). وهذا يدل على أن الفكر الآلي ليس غائبًا عن الفكر الطبيعي، بل إن الفكر الطبيعي هو تطور للفكر العِلمي، فكرٌ علميٌّ موضوعي بعد القضاء على العواطف والانفعالات، والصور والتشبيهات.

[٣٥] اختلفوا في العلل على عشرة أقاويل: (١) الإسكافي: العلة علتان، فعل مع المعلول وعلة قبل المعلول، علة الاضطرار مع المعلول وعلة الاختيار قبل المعلول. (٢) بشر: علة كل شيء قبله وليس معه. (٣) العلة بل المعلول من حيث كانت. والعلة علتان؛ علة موجبة وعلة قبل معلولها، وقد يكون معها التصرف والاختيار. (٤) الجبائي: العلة علتان؛ علة قبل المعلول متقدمة بوقتٍ واحد، وعلة مع معلولها. (٥) العلة لا تكون إلا مع معلولها وما تقدم ليس علة. (٦) إبراهيم البخاري: العجز يوجب الضرورة، والاستطاعة توجب الاختيار. (٧) العجز لا يوجب الضرورة، والاستطاعة توجب الاختيار. (٨) في المدرك للشيء طبيعة تولد الإدراك، رأى البعض ذلك. (٩) عباد بن سليمان: العلة لا تكون إلا مع معلولها، وأنكروا أن تكون الاستطاعة علة. (١٠) النظام، العلل فيها ما يتقدم المعلول وعلة تكون مع معلولها (مقالات، ج٢، ص٦٩–٧١).

[٣٦] عند أبي علي وأبي هاشم لا تقع الإرادة لسبب ولا تكون سببًا لغيرها.

الشيء مثل الجهد الإنساني، والسبب المادي الصرف. فنبات البذرة تعني أن جهد الإنسان هو الفاعل الإنساني ولا تعني أن الإنسان قد دخل البذرة وأنبتها. يحدث الفاعل الطبيعي طبقًا لقوانين الطبيعة.[٣٧] ولا يهم حدوث التوليد بسببٍ متوسط أو بعدة أسباب تؤدي كلها في النهاية إلى الفعل المتولد؛ فالفعل عادةً عمليةٌ واحدة، واقعةٌ سلوكيةٌ واحدة لا يمكن تجزئتها إلى أول ووسط ونهاية أو إلى أسباب تتركب وتتألف تؤدي في النهاية إلى المسبب. فهذه نظرية كمية لموضوعٍ كيفي وتجزئة لكل، وتركيب لبسيط.[٣٨] إن تعليل الظواهر ذات الأسباب المجهولة بفعل المعبود فكرٌ أسطوري. فالظواهر التي لا تعلل بالعلل المباشرة يمكن تعليلها بعللٍ غير مباشرة وتكون أيضًا عللًا طبيعية. فإذا تم إدراك دون حواس فلا ريب أن هناك حاسةً داخلية قد تم الإدراك بها، قد يكون حدسًا أو معرفةً طبيعيةً أو فكرةً فطريةً. وإذا تهيأت العلة وقع المعلول بالضرورة. وإن لم يقع المعلول فإمَّا أن العلة ليست علة أو لوجود مانعٍ آخر وهي علة معارضة أقوى من وقوع المعلول. وإرجاع غياب العلة مع وجود المعلول إلى تدخل إرادةٍ خارجيةٍ مشخصة يظل فكرًا أسطوريًّا.[٣٩]

(٢) نسبة الفعل إلى الإنسان دون الله، وذلك لأن البواعث ليست متولدة بفعل إرادةٍ خارجية، بل هي من طبيعة الإنسان، من وجوده في العالم، ومن حضور الفكر فيه، وتمثله للغايات والمقاصد التي هي حقائقُ إنسانيةٌ عامةٌ ممكنة تمثل بناءً مثاليًّا للعالم، وهو البناء الواقعي الدائم الذي يمكن أن يتحقق بفعل الإنسان، والذي يعبر عن كمال الطبيعة، والذي لا يبقى واقعًا إلا إذا حققه فعل الإنسان وظل حارسًا له.[٤٠] التوليد فعلٌ إنسانيٌّ خالص

---

[٣٧] هذا ما قصده الشاعر بقوله:

علـيَّ أن أسـعـى وليـــ ـــس عليَّ إدراك النجاح

[٣٨] اختلفت المعتزلة في الألم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع. فقيل إنه يتولد من الاعتماد. وقال أبو هاشم في المعتمد من قولين إنه يتولد من الوهن، والوهن من الاعتماد لأن الألم بقدر الوهن قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد؛ ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم القويَّ المكتنز، وما هو إلا لاختلاف ما يوجب فيها من الوهن (المواقف، ص٣١٨–٣١٩).

[٣٩] المغني، ج٩؛ التوليد، ص١٢.

[٤٠] قد تكون الدواعي من فعل الله. فلو ولدت لوجب أن تكون الإرادة من فعله، وأن السبب يجب كونه فعلًا لفاعل السبب (المغني، ج٩؛ التوليد، ص١٣١).

وليس فعل أية إرادة خارجيةٍ مشخصة. وعلى فرض أن هناك إرادةً كاملة موجودة على الإطلاق تفعل فعلًا مباشرًا لأنها حياة مطلق فإنه ليس هناك ما يمنع من وضع الكون على نحوٍ معين ابتداءً ثم ترك الحوادث فيه لفعل التطور ولقوانين الطبيعة لما في الطبيعة من فعلٍ وكمون. كل فعل لا يبدأ من عدم. وفعل الآخر إنما هو استمرار لفعل الأوَّل ما دامت الأفعال كلها موجبة نحو غاية واحدة، وتصدر عن باعث واحد. ولولا الاستمرار في الفعل لكان الإنسان يفعل في هذا العالم نطًّا ويؤثر قفزًا، لكل فعل قدرة، وهو إنكار لوجود الإنسان مع الآخرين ولوجوده في التاريخ.[٤١]

ولا يحتاج التوليد لتدخل إرادةٍ خارجيةٍ مشخصة تضمن بقاء الاستطاعة بعد الفعل لتوليد أفعالٍ أخرى، بل يعني وجود عوامل جعلت الاستطاعة باقية مثل توافر الباعث عند الآخرين وارتفاع الموانع. ولا يختلف السبب الموجب باختلاف الفاعلين لأن السبب يفعل من جهة الإنسان.[٤٢] التوليد وصف للفعل الإنساني وبقائه في الزمان أو هو وصف للفعل الطبيعي. وكل محاولة لوصف أي فعلٍ خارجي عن الفعل الإنساني والفعل الطبيعي بالتوليد ما هو إلا إسقاط من الإنسان على غيره. وهذا الإسقاط ذاته ضد عواطف التأليه لأنه يجعل المعبود في حاجة إلى توسط بالسبب. وإثبات قدرةٍ أعظم من السبب وقوع في الجبر وإلغاء للعلية ولاطراد قوانين الطبيعة وإنكار للتولد؛ أي وقوع في التناقض بإثبات

---

[٤١] منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله، بل جميع أفعاله بالمباشرة، ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قولَيه وإلا احتاج في فعله إلى سبب (المواقف، ص٣١٨). من رام دفع حجر في جهة اندفع إليه بحسب قصده وإرادته. وليس الاندفاع مباشرًا بالاتفاق؛ فهو بواسطة مباشرة من الدفع، ويؤيده اختلاف الأفعال باختلاف المقدور. فالأيِّد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف. ولو كان واقعًا بقدرة الله لجاز تحرك الجبال باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الأيد القوي (المواقف، ص٣١٧). نسبة الفعل إلى العبد دون الله، استحالة مقدرٍ واحد لقادرين (المغني، ج٩؛ التوليد، ص١٧، ص٨١).

[٤٢] لذلك منع أبو علي هذه الأسباب إذا وُجدت من جهة الله أن تولد (المحيط، ص٣٩٥، ص٣٩٨–٤٠١). ويمكن إيجاز أوجه الفرق في التوليد بين الإنسان والله في الآتي: (أ) أجناس لا يقدر على إيجادها إلا بالأسباب، والله قادر على إيجادها ابتداءً. (ب) السبب يصح وجوده ويعرض له عارض على عكس أسباب الله التي قد يوجدها دون مسبباتها. (ج) ما يفعله الله لسبب يصح أن يفعله ابتداءً على عكس الإنسان. (د) رابطةٌ ضرورية بين السبب والمسبب عند الإنسان على عكس الله (المحيط، ص٣٩٧–٤٠١). السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب (الشرح، ص٣٨٨). ولا يجوز عند أبي علي وأبي هاشم توليد المسبب الواحد من سببين (المغني، ج٩؛ التوليد، ص١٤).

شيء يؤدي إلى نفيه. ولا يقال إن القادر على الفعل ابتداءً قادر عليه توليدًا بطريقٍ أولى لأن ذلك فكرٌ دينيٌّ إلهي وليس فكرًا دينيًّا علميًّا، وإسقاط لعاطفة وليس تحليلًا لعقل. لا يعني حدوث التوليد من الإنسان أنه لا بد وأن يحدث من المعبود وإلا لكان أضعف قدرة لأن التوليد ليس وسيلة لإثبات قدرة أحد أعظم أو أقل، بل هو وصف لفعل الإنسان وأثره في الواقع وعلى الآخرين. ولا يعني عدم وقوع التوليد من المعبود عدم وقوعه من الإنسان؛ لأن التوليد واقعةٌ إنسانية لها ما يثبتها في استمرار الفعل واطراد الأسباب والعلل. ولا تحتاج قوانين الطبيعة واطرادها إلى إثبات توليد في افعال المعبود؛ فهذا وضع طبيعي وجريان للعادة.[٤٣]

لذلك كانت الشُّبه التي قيلت في أفعال المعبود شُبهًا حقيقيةً تبين أن إثبات التوليد تناقض ينافي عواطف التعظيم والإجلال. فالتوليد يدل على أن المعبود في حاجة إلى سبب أو آلة. وإثبات الفرق بين الإنسان والمعبود في أن الأوَّل يحتاج إلى آلة، في حين أن الثاني لا يحتاج تمنيًا لا يمنع من قوة المعارض، كما يؤدي القول بالتوليد إلى نفي الإرادة وإعطاء القدرة للسبب تفعل محل الإرادة، بل وتكون الإرادة خاضعة للسبب.[٤٤] ولما كان يفترض في المعبود العزم، فإن التوليد في أفعاله حد من قدراته وإعطاء القدرة للسبب؛ فتكون أفعاله مشابهة لأفعال الإنسان القائمة على اطراد العادات وارتباط الأسباب بالمسببات.[٤٥] ولماذا يفعل المعبود التولد وهو قادر على الأفعال ابتداءً؟ وما الغاية من وضع الأسباب في الطبيعة إذا كانت لا تفعل بذاتها ولا تستقل، ومهددة بالتوقف والاضطراب، بل والانعكاس في أية لحظة؟ ألا يؤدي التوليد إلى الشرك وإثبات مقدور لقادرَين، المعبود والسبب؟ وإن كانت لا حاجة للمعبود للسبب يكون وضع السبب إذن عبثًا. وإذا كانت المصلحة تقتضي في هذا العالم وضع الأسباب؛ فما المصلحة في وضعها في عالمٍ آخر؟[٤٦] لذلك فضَّل البعض جعل أعمال المعبود كلها ابتداءً لا توليدًا؛ لأن المعبود لا يحتاج إلى سبب في مقابل الإنسان الذي لا

---

٤٣ في أنه سبحانه يصح أن يفعل على جهة التوليد كصحته مِنَّا (المغني، ج٩؛ التوليد، ص٩٤، ص٩٨).

٤٤ المغني، ج٩؛ التوليد، ص١٠٢–١٠٥.

٤٥ المغني، ج٩، ص١٠٧–١٠٩.

٤٦ المصدر السابق، ص١٠٩–١١١.

يقدر أن يفعل ابتداءً ما يفعله بالتولد؛ لأنه في حاجة إلى الأسباب. وزيادة في التعظيم فإن ما يفعله المعبود يصح منه بدؤه. وحينئذٍ يكون السؤال: فما الداعي إلى التوليد؟[٤٧]

(٣) وقد ورد الأمر والنهي بالأفعال المتولدة كما ورد بالأفعال المباشرة، وذلك كحمل الأثقال في الحروب والإيلام. هناك أثر لفعل الإنسان بعد الموت في حياة الآخرين، مثل أثر القدوة على التغيرات الثورية وطاعة الجماهير، وأثر الفكر الثوري في تحقيق الثورة.[٤٨] كما أن التوليد، بما أنه فعل الإنسان ومناط التكليف ويستحق عليه المدح والذم. النظر والعلم والاعتقاد وجميع أفعال الشعور قائمة على التوليد. ولا يعني وقوع ذلك في حياته فقط، بل يعني أيضًا ترتب نتائجَ سيئة وضارة لفعله عند الآخرين. ليس الفعل المتولد هو الفعل الساهي والنائم، بل هو فعلٌ إراديٌّ مقصود من حيث الأثر والاستمرار. إن استحقاق الذم والمدح لا يتم على الفعل الوقتي، بل على الفعل المستمر، فلا يتغير المدح والذم بعد ظهور الأثر لأنهما حكمان قائمان على الفعل في الزمان وليس على الفعل اللحظي. وهذا لا ينفي إمكانية تغيير الإنسان لفعله حين يشعر بإمكانية فعل أفضل، فإذا غير الفعل تغير الحكم. ولكن يتم ذلك في حياته. فبعد الحياة لا توجد إمكانية تغير أو استدراك لا عن طريق التمني أو في حياة الآخرين.[٤٩]

---

[٤٧] المصدر السابق، ص٩٤، ص١١٩، ص١٢٠.

[٤٨] هذا هو معنى الحديث المشهور: «من سنَّ سُنةً حسنة فله مثلها، ومن سن سنة سيئة فله مثلها.» مع أن الغرامة والعوض ليست متولدة لأنها نتاج الفعل الشرعي (المحيط، ص٣٩١). وقد فرق أبو الهذيل بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح. وقال: لا يجوز وجود أفعال القلوب من الفاعل مع قدرته عليه ولا مع موته، وأجاز وجود أفعال الجوارح مع الفاعل مِنَّا بعد موته وبعد عدم قدرته إن كان حيًّا لم يمت. وقال إن الميت والعاجز يجوز أن يكونا فاعلَين لأفعال الجوارح بالقدرة التي كانت موجودة قبل الموت والعجز (الملل، ج١، ص٧٧).

[٤٩] عند القاضي عبد الجبار يؤدي القول بالطباع دون التوليد إلى إخراج الله من الفعل وعدم استحقاقه النعمة والشكر (المحيط، ص٣٨٦). بإثبات الطباع يستحق الله المدح والذم، ويُضاف إليه القبيح (الشرح، ص٣٨٩). المتولد والمباشر من حيث الأحكام سيان في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب حتى حصل في كل منهما الشرط (المحيط، ص٣٩٢). المتولد كالمباشر فيه تأثير ومدح وذم وإرادة وطبع واختيار (الشرح، ص٣٨٨). ورود الأمر والنهي والمدح والذم (الأفعال المتولدة) كالأفعال المباشرة، وذلك كحمل الأثقال في الحروب والمعارف والإيلام (المواقف، ص٣١٦–٣١٧).

(٢-٢) أقسام التوليد

تنقسم أفعال التوليد إلى ثلاثة أقسام: الأوَّل عندما يفعل الإنسان في نفسه شيئًا يتولد عنه فعل في غيره. وفي هذه الحالة يكون الفعل هو المولد والغير المولد منه، ويكون الفعل هنا منتقلًا من الذات إلى الآخر. والثاني عندما يفعل الإنسان في غيره أفعالًا تولد عن أسباب يفعلها في نفسها. فالتولد هنا يخضع لقانون السببية دون ما حاجة إلى فاعل ومفعول. يكون الطرفان في هذه الحالة على المستوى نفسه، وتكون العلاقة مساواة بين علة ومعلول. والثالث عندما تكون المتولدات أفعالًا لا فاعل لها، بل تخضع لقوانينَ عامةٍ أو أن تكون الأعراض متولدة من أفعال الأجسام.[٥٠] ولما كان التوليد ظاهرةً إنسانيةً خالصة تشير إلى أن الإنسان هو في الحقيقة إمكانية تتعدى وجوده الزمني وحدوده البدنية وتعييناته في المكان، كما أنها ظاهرةٌ طبيعية تشير إلى الكمون في الطبيعة وإلى أن الطبيعة تحوي في ذاتها أصل نمائها، وتكوينها وانتشارها، انقسمت أفعال التوليد إلى قسمَين: التوليد في أفعال الشعور، والتوليد في أفعال الطبيعة. وشمل الأوَّل أفعال التوليد بين الأنا والآخر.

(١) التوليد في أفعال الشعور. وهنا يكون التوليد في أفعال الشعور الداخلية؛ فالتركيز على فعل يولد فعلًا آخر، وذلك لأن الشعور الداخلي حر الأفعال. وقد يعني هذا التوليد استمرار القدرة على الفعل، إمَّا في حياة الإنسان بعد عجزه عنه أو بعد مماته بما يتركه من سنن وأفكار واتجاهات وجماعات وأحزاب وقوانين وتنظيمات وتشريعات؛ فأفعال

---

[٥٠] عند أصحاب التولد قد يفعل الإنسان في نفسه شيئًا يتولد منه فعل في غيره، وعند أكثر القدرية قد يفعل الإنسان في غيره أفعالًا تتولد عن أسباب يفعلها في نفسه. وعند ثمامة، المتولدات أفعال لا فاعل لها. وعند بشر وأتباعه: قد يفعل الإنسان الألوان والطعوم والروائح على سبيل التولد، يصح منها فعل الرؤية في العبد وفعل إدراك المسموع في محل السمع. وعند معمر لم يخلق الله شيئًا من الأعراض وأن الأعراض كلها من أفعال الأجسام (الفِرَق، ص٣٣٩). ويعطي ابن حزم تقسيمًا آخر في قوله: تنازع المتكلمون في معنًى عبروا عنه بالتولد وهو أنهم اختلفوا فيمن رمى سهمًا فجرح به إنسانًا أو غيره أو في حرق النار وتبريد الثلج وسائر الآثار الظاهرة في الجمادات. (أ) ما تولد من ذلك عن فعل إنسان أوحى فعل الإنسان والحي. (ب) وما تولد من غير حي فهو إمَّا فعل الله أو فعل الطبيعة. (ج) كل ذلك فعل الله، وهؤلاء مبطلون للحقائق، غائبون عن موجبات العقول (الفصل، ج٥، ص١٣٢–١٣٣). وعند إحدى فرق الروافض الفاعل يحدث الفعل في غيره. وإن ما يتولد عن فعله كالألم المتولد عن الضربة، والصوت المتولد عن اصطكاك الحجرَين، وذهاب السهم المتولد عن الرمية لمن تولد ذلك من فعله (مقالات، ج١، ص٧٣–٨٤).

الإنسان مستمرة حيًّا أو ميتًا، وبقاؤه مستمرًّا غير محدود بالآجال. فمن سن قانونًا بأن كل من يعترض أو يتظاهر فإنه يسجن، ثم يموت واضع القانون فإن أثره يظل من خلال قانونه، ويكون هو المسئول عن كل سجين ومعتقل إلى أن يتغير القانون بقانونٍ آخرَ يبطل فعل القانون الأوَّل. وقد لا تحدث آثار الفعل أثناء حياة الفاعلين قدر حدوثها بعد مماتهم في آثارهم وسننهم وقوانينهم بشرط توفر الهدف والقصد والنية.[٥١] ويمكن ترك الفعل المتولد والإنسان على قيد الحياة بتغيير فعله المبتدأ مصححًا إياه؛ ومن ثَم يمَّحي أثره، والإنسان قادر على ذلك ما دامت الغاية واضحة والنية متوافرة. والقدرة على السلوك موجودة، والمانع غائب. فإذا ما تحقق من أن فعله ليس هو الفعل الأمثل، غيَّر الفعل الأوَّل إلى فعلٍ ثانٍ ومِنْ ثَمَّ يتغير أثره معه. ويمكن للآخرين بعد حياة الفرد القيام بتغيير فعله أو إدخال تعديل عليه أو تركه إلى فعلٍ آخر وتصحيح فعله؛ وبالتالي يتغير أثر الفعل الأوَّل ويحل محله الفعل الثاني.[٥٢] بل إن مجرد الاحترام المعنوي لشخصٍ غائب نوع من بقاء الفعل بعد الاستطاعة الأولى. فاستطاعة الغائب فاعلة، إمَّا لاحترام شخصه أو تقدير أمره أو تخليدًا لذكراه. التوليد هو إثبات لفعل الجماعة ولوجود الجماعة ولحضور الجماعة وتأكيدٌ لجماعة الحياة والخلق والانتشار. لا يضير الإنسان أن يبدأ فعله من فعل غيره أو أن يؤثر الغير في فعله. وما دام هذا الفعل قائمًا على نفس القصد ويهدف إلى نفس الغاية، فإن اتفاق الباعث والهدف يجعل اتفاق الفعلَين أولى من الاختلاف. وإن حدث اختلاف في

---

[٥١] قال الجبائي وابنه أبو هاشم إن أفعال القلوب كأفعال الجوارح يصح وجودها بعد فناء القدرة عليها مع وجود العجز عنها. وقد سبقهما أبو الهذيل في إجازة كون الميت والعاجز فاعلَين لأفعال الجوارح. وقاس الجبائي وابنه عليه إجازة كون العاجز فاعلًا لأفعال القلب (الفِرَق، ص٢٢٨–٢٢٩). ويقول ابن الراوندي تشنيعًا على أبي الهذيل وجميع من وافقه من المعتزلة على إثبات التولد إن الموتى يقتلون الأحياء والأصحَّاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز، وإن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والإطلاق! ويرد الخياط: إن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالًا تتولد عنها أفعال بعد موتهم؛ فينسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم إليهم؛ إذ كانوا قد سنوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه؛ وذلك كرجل أرسل حجرًا من رأس جبل فهوى إلى الأرض، ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض. فنقول: إن هويَّ الحجر بعد موت المرسل متولدٌ عن إرساله إياه؛ فهو منسوب إليه دون غيره. وكذلك رجل نزع في قوسه يريد الهدف، فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامي؛ فإن ذهاب السهم بعد موت الرامي متولد عن رميته؛ فهو منسوب إليه لا إلى غيره (الانتصار، ص٧٦–٧٧).

[٥٢] المغني، ج٩، التوليد، ص٧٢.

الأفعال فالفعل الأصح والأكمل يعدل ويصحح الفعل الآخر. وإن كان أحد الفعلين خطأً على الإطلاق غيَّره الفعل الثاني ونفاه وبدَّله إلى فعلٍ صحيح. ولا يعني عدم وقوع الفعل إبطال التوليد، بل دخول فعلٍ آخر أكمل من الفعل الأوَّل وابتلاعه له في ميدان السلوك.[٥٣]

ليس الوقت الثاني والثالث في الأفعال هو وقت الحركة، بل توالي الأجيال. يستمر فيها طالما بقيت القدرة عليه حتى تأتي أفعالٌ مضادة أو يضعف الأثر أو تتغير الظروف.[٥٤] يتضح بقاء الفعل في العالم بعد الاستطاعة الأولى في أثر الأفعال وبقائها بعد حياة الفاعل. بل إن كثيرًا من الأفعال لا يظهر أثرها الإيجابي أو السلبي إلا بعد حياة فاعلها. وهذا هو معنى الحضارة أو الإنسانية. الحضارة تراكم أفكار البشر وأفعالهم بعد انتهاء قائليها وفاعليها. تلك هي قدرة الإنسان على الخلود وتخليد ذاته بأفعاله الباقية. فلا تناقض إذن في وجود قدرة مع الموت لأن الموت في هذه الحالة قد تم التغلب عليه، فتحول إلى حياةٍ دائمة. كما تم التغلب على العجز فتحوَّل إلى قدرةٍ دائمة. ذاك هو وضع الإنسان في الحياة؛ يحقق رسالته فيتحول وجوده النسبي إلى وجودٍ مطلق، ووجوده الزماني إلى وجودٍ أبدي.[٥٥]

---

[٥٣] (المصدر السابق، ص٨٢–٨٥). هل يوصف بالقدرة على ما يكون في الوقت الثالث أو الثاني؟ (أ) يوصف بالقدرة في الثاني دون الثالث. (ب) يوصف بالقدرة في الثاني والثالث إلى ما لا يتناهى (مقالات، ج١، ص٧٩). واختلفت المعتزلة هل يقدر الإنسان على الحركة في الثاني؟ (أ) أبو الهذيل، يقدر في الثاني وسكون على البدل. (ب) يقدر متضادات وسكون على البدل (مقالات، ج١، ص٢٧٩–٢٨٠).

[٥٤] ردًّا على سؤال: هل يجوز فناء الاستطاعة في الوقت الثاني؟ هناك عدة إجابات: (أ) أبو الهذيل: يحتاج إلى الاستطاعة قبل الفعل. وقد يوجد العجز في الثاني فيكون الفعل دافعًا بقدرةٍ معدومة. (ب) أكثر المعتزلة: لا يحتاج إلى استطاعة ليفعل بها ما فعل ولكن يحتاج إليها في حال العجز. (ج) جعفر بن حرب، الإسكافي: يستحيل وقوع الفعل المباشر بقوةٍ معدومة، وأجاز وقوع الأفعال المتولدة بقدرةٍ معدومة. (د) البلخي: يجوز وقوع الفعل المباشر بقوةٍ معدومة. (ه) الصالحي: لا يجوز وقوع الفعل بقدرةٍ معدومة (مقالات، ج١، ص٢٧٦–٢٧٧).

[٥٥] إذا تقدمت القدرة على المقدور بحالةٍ واحدة فيجوز أن يقع في الحالة الثانية بمجرد مضاد للقدرة ثم يظهر العجز في الحالة الثالثة من وجود القدرة، وهي في الحالة الثانية من وجود العجز. فيجوز وقوع المقدور في الحالة الثانية مع العجز. وكذلك لو مات القادر في الحال الثانية تصور وقوع المقدور مع الموت إذا لم يكن الفعل المقدور مشروطًا بالحياة (الإرشاد، ص٢٢١). واختلفت المعتزلة هل يُقال للإنسان قادر في الأوَّل أن يفعل فيه أو أن يفعل في الثاني؟ على أقوال: (أ) أبو الهذيل: نعم، والفعل الأوَّل واقع في الثاني، والأول يفعل والثاني فعل. (ب) بشر: القدرة مضمر مقدور عليه، كما أن العجز مضمر مع المعجز. (ج) النظام وأكثر المعتزلة: نعم، وقبل الوقت الثاني. (د) النظام: إن عجز في الحال

وتبقى الأفعال أيضًا بعد الاستطاعة الأولى؛ إذ يكفي أن يقرر الإنسان شيئًا وهو على فراش الموت ثم يبقى فعله بعده كما هو واضح في الوصية أو في آخر توجيهاته. لا يعني العجز أو الموت نهاية القدرة أو الاستطاعة بل يعني استمرارهما وفعلهما في الآخرين. لا يعني العجز والموت والعدم نهاية الفعل، بل يكشف عن استمرار الفعل عند الآخرين. خطأ الشبهة إذن ناتج عن تصور الفعل على أنه فرديٌّ خالص وعلى أنه فعلٌ بدني ينتهي بانتهاء الفرد أو بعجز العضو وليس الأثر المعنوي عند الآخرين وفي التاريخ.[٥٦]

ولا يوجد واقعٌ خارج عن بقاء الاستطاعة يؤثر فيه الإنسان إذا كان الواقع ممتدًّا تحت طاقة الإنسان وعلى مداها. أمَّا الظواهر الطبيعية الصماء التي تخرج عن نطاق الفعل الإنساني ومدى الطاقة فهي تتبع نظام الطبيعة الثابت.[٥٧] الفعل مرهون بالقدرة وحدها وليس بالمقدور عليه. إذا توفرت قدرة الكتابة فإنها لا تعني الكتابة على الهواء؛ لأن الفعل له ميدان تحققه الموضوعي وشروطه الموضوعية. كما أنه يتحقق بالقدرة وهي شرطه الذاتي مع الباعث والغاية. لا تزال الأفعال المتولدة أفعالًا مقصودةً مروية؛ فهي ليست مجرد أفعالٍ آلية. ويظل أثر القدرة طالما تمثلتها أفعالٌ بشريةٌ مقصودةٌ مروية. لا يقع الفعل بقوةٍ معدومة بل بقوةٍ موجودة مستمرة بعد الفاعل الأوَّل.[٥٨] ولا يعني بقاء القدرة في الحال

الثانية علمنا أنه لم يكن قادرًا في الحالة الأولى. (ﻫ) أكثرهم: قادر في الثانية حل فيه العجز أو لم يحل. (و) آخرون: إن عجز في الثانية فالفعل واقع مع العجز. (ز) آخرون: إن حلَّت الآفة في الثانية كان الإنسان في الأولى عاجزًا. (ح) عباد: الإنسان قادر أن يفعل في الثاني (مقالات، ج١، ص٢٧٧–٢٧٨).

[٥٦] الطريقة التي تعرف بها أن الشيء يولد أن يحصل غيره بحسبه (المحيط، ص٣٨٩). أمَّا التولد فقد يجوز عندهم أن يحدث بقدرةٍ معدومة وأسبابٍ معدومة ويكون الإنسان في حال حدوثه ميتًا أو عاجزًا (مقالات، ج١، ص٢٧٥). ويجوز عند أبي علي وأبي هاشم أن يفعل المباشر إذا كان مما يعلم وجوده مع عدم الحياة وهو ميت بالقدرة المتقدمة. فأمَّا التوليد فيجوز أن يفعل وينكر ذلك منه حالًا بعد حال (المغني، ج٩، التوليد، ص١٤).

[٥٧] عند القاضي عبد الجبار: كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعلٌ آخر عنده وبحسبه واستمرت الحال فيه على طريقةٍ واحدة فهو فعل للعبد، وما ليس هذا حاله فليس بمتولد عنه ولا يُضاف إليه عن طريق الفعلية، ولا يجوز أن يحدث ولا محدث له (المحيط، ص٣٨٠–٣٨٤). وعند معمر: كل ما وجد في حيز الإنسان فهو فعله وما جاوز حيزه فهو فعل ما وجد فيه طباعًا (المغني، ج٩، التوليد، ص١١).

[٥٨] يثبت المعتزلة التوليد بالضرورة، ومن رام دفع حجر في جهة اندفع إليها بحسب قصده وإرادته وليس الاندفاع مباشرًا بالاتفاق؛ فهو بواسطة ما مباشرة من الدفع، ويؤيده اختلاف الأفعال باختلاف

الثاني أنها تبقى آليًّا من نفسها بل تتجدد القدرة بحيوية الباعث المستمرة وبالوضوح الفكري الدائم وبمثول الغاية. يوجد العلم والإرادة مع الموت وذلك بتبني الآخرين الأحياء لهذا العلم ولهذه الإرادة. ليس الفعل فعلًا فرديًّا فحسب بل هو فعلٌ جماعي.[٥٩] ويجوز أن يبطل التولد إذا ما حدث العجز في الثاني أو الثالث. ودون ذلك تبقى الاستطاعة بلا قدرةٍ متجددة. الفعل التام هو الذي يحدث في حالٍ واحد دون أن يتخلله زمان. هو فعل تتزامن فيه القدرة والباعث والغاية والفكر وغياب الموانع. لا يوجد فعل غير مقدور عليه أو قدرةٌ عاجزة. الفعل هو الفعل الواقع وإلا لما سُميَّ فعلًا.[٦٠] وإذا حدث العجز في الحال الثاني فإن القدرة لا تبقى، والفعل ينقطع ولا يتم. والعلم بالعجز لا يتم بإسقاط العجز عن القدرة الأولى، أي بالرجوع إلى الوراء كما هو الحال في العدم المعبر عنه بأداة الشرط «لو». إذا حدث العجز فإمَّا لضعف القدرة بناءً على ضعف الباعث أو ضمور الغاية أو غموض الفكر أو وجود مانع. ويظل الإنسان في حال العجز الثاني قادرًا على الفعل كإمكانيةٍ خالصة وذلك بتغيير الموقف النفسي والاجتماعي إلى موقف الفعل في الحال الأوَّل.[٦١]

والإنسان قادر على الفعل والترك، قادر على فعل الشيء وضده تعبيرًا عن حريته. لو كان قادرًا على الفعل وحده أو الترك وحده أو على أحد الضدين فقط لما كان حرًّا. ولما كان عمله ذا فعلٍ موجَّه يعبر عن طبيعته ويحقق غايته؛ كان الترك وفعل الضد لديه مستحيلًا عملًا.[٦٢] كذلك يقدر الإنسان على فعل أو أكثر من الديمومة حين بقاء الاستطاعة

القدر؛ فالأيِّد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف (المواقف، ص٣١٧). وفعل السهم إمَّا أن يكون فعلًا لله أو للسهم أو لا فاعل له أو للرامي، وتبطل الثلاثة الأولى (الانتصار، ص٧٧–٧٨).

[٥٩] الإنسان قادر على أن يفعل في الوقت الأوَّل والثاني عند أكثر المعتزلة وعلى رأسهم أبو الهذيل والنظام. وعند أكثر المعتزلة، وأبي الهذيل، وهشام، وعباد بن جعفر، وجعفر بن مبشر، والإسكافي، تبقى الاستطاعة دون ما حاجة إلى قدرةٍ متجددة (مقالات، ج١، ص٢٧٥–٢٧٦).

[٦٠] يقول بشر بن المعتمر: القدرة مضمر مقدور عليه. والعجز مضمور معجوز عنه (مقالات، ج١، ص٢٧٧).

[٦١] بالنسبة للقدرة، والعجز في الأولى والثانية (مقالات، ج١، ص٢٧٨).

[٦٢] اختلفوا في الأفعال المتولدة: هل يجوز أن يتركها الإنسان أم لا؟ (أ) الجبائي، عباد: لا يجوز على الأفعال المتولدة الترك. (ب) يجوز، وأن الإنسان قد يترك الكثير من الأفعال في غيره بتركه لسببه (مقالات، ج٢، ص٦١–٦٢). واختلفوا: هل يقدر الإنسان في الوقت الأوَّل أن يفعل في الثاني أشياءَ متضادةً أو شيئَين؟ (أ) يقدر أن يفعل في الثاني أشياءَ متضادةً على البدل. (ب) قادر في الوقت الثاني على البدل (مقالات، ج١، ص٢٧٩).

نظرًا، ولكن عملًا يكون فعلًا من النوع نفسه، وإلا كان فعلًا غير صادق، ولانقلب السلوك الواحد إلى نفاق وتواطؤ ومساومة. يفعل الإنسان شيئًا واحدًا طبقًا لطبيعته. وإذا تصارعت الدوافع طبقًا لدرجة كمال الغايات تحقق الدافع الأقوى الذي يعبر عن شدة الباعث وكمال الغاية.[٦٣] والبدل في السلوك ليس هو البديل المنطقي أو الآلي، بل هو الذي توجهه الطبيعة نحو غايةٍ واحدة لا تتبدل.[٦٤] وكلما بعدت القدرة عن الحال الأوَّل انتابها الضعف والوهن بفعل الزمن والرتابة ما لم تتجدد باستمرار بحيوية الباعث ووضوح الفكر وتمثل الغاية. إن بقاء القدرة إمكانيةٌ خالصة قد تبقى إذا توافرت عوامل بقائها وهو التجدد الدائم. ليست القدرة واقعةً مادية تبقى حاضرة على الإطلاق، بل هي واقعةٌ إنسانية تتأرجح بين الحضور والغياب. والحقيقة أن هناك فرقًا بين الفعل الإنساني والفعل الطبيعي في التولد. فالفعل الطبيعي وإن كان يشابه الفعل الإنساني من وجه إلا أنه لا يشابهه من كل وجه؛ نظرًا لاختلاف المستويين. يمكن للآلة أن تفعل في الأوَّل والثاني ما دامت الطاقة موجودة ومستمرة دون ضعف ووهن. وفعل الإنسان أيضًا بتوافر الطاقة. ولكن احتمال التكرار في الآلة أكثر من احتماله في الإنسان، وديمومة الفعل في الآلة أكثر منه في الإنسان، واحتمال وجود الشرط في الإنسان أضعف من احتمال وجوده في الآلة. الفعل الطبيعي متكرر إذا توافرت الشروط، فالمطر يسقط كلما تحمل الجو بالبخار وتشبع به وانخفضت درجة الحرارة أو خفَّ الضغط، والحديد يتمدد بالحرارة كلما توافرت الحرارة الكافية. استمرار الفعل الطبيعي قائم على أفراد القانون الطبيعي، والفعل الكوني مثل حركة الكواكب قائم على اطراد قوانين حركة الأفلاك، أمَّا الفعل الإنساني فبالرغم من أن له قانونه كذلك، إلا أن هذا القانون نفسه تعبير عن الحرية الإنسانية دون أن يحتم عليها شيئًا. في الفعل الطبيعي لا استثناء، وفي الفعل الإنساني تحدث استثناءات طبقًا لقانونٍ آخر هو حرية

[٦٣] واختلفوا: (أ) الإنسان قادر على أن يفعل في الثاني ولا يوصف بها في الثالث. (ب) قادر على الفعل في الثاني والثالث إلى ما نهاية. (ج) قادر عليه في الثالث بعد الثاني، ثم الرابع بعد الثالث (مقالات، ج١، ص٢٧٩).

[٦٤] عند أبي الهذيل، الإنسان قادر على حركة في الثاني وسكون على البدل، ويقدر على حركات في الثاني متضادات وسكون على البدل (مقالات، ج١، ص٢٧٩–٢٨٠؛ المغني، ج٩. التوليد، ص١٤). اختلفوا في توليد الحركة للسكون والطاعة للمعصية. أقره البغداديون ونفاه بشر. أمَّا الجبائي فقال إنه لا يجوز أن يولد السكون شيئًا، في حين أن الحركة قد تولد حركة (مقالات، ج٢، ص٨٨).

الإنسان التي تفرض في كل وقت قانونًا جديدًا. فالحرية قانون ذاتها وممارستها وواقعها. والحقيقة أنه تصعب الإجابة على معظم أسئلة التوليد وبقاء الاستطاعة في الحال الثاني أو الثالث أو الرابع إجابة صورية خالصة دون الإشارة إلى تجاربَ إنسانيةٍ يمكن أن تعطينا مادة لتحليلها، وتكون في الوقت نفسه مصدرًا يمكن الرجوع له والاحتكام إليه. وليست المادة أفعال البدن وحدها أو أفعال الشعور وحدها أو أفعال الفرد وحده، بل الأفعال كلها ومسارها في الجماعة.

وهناك أفعال لا تكون إلا متولدة، ولا تحدث ابتداءً، مثل النظر المتولد عن العلم أو العلم المتولد عن النظر أو الفكر المتولد عن الباعث أو الباعث المتولد عن الفكر، وذلك لأن وجود المسبب مشروط بوجود السبب.[٦٥] وأفعال القلوب المبتدَأة هي أفعال الشعور. وقد يحدث فيها التولد حين تتولد فكرة من أخرى أو ظن من فكر أو إرادة من كراهة. وإذا كانت بعض الأفعال متولدة فذلك لا يعني أن تكون كل الأفعال متولدة وإلا وقعنا في مغالطة وهي تعدية حكم الجزء على الكل. لا تنقسم الأفعال المتولدة إلى أفعال شعور وأفعال جوارح، بل الذي يحدد البدء والتولد هو مدى أثر الفعل. الفعل القصير المدى يحدث منذ الحال الأولى، ولكن الفعل الطويل المدى هو الفعل المتولد. ويتحدد قصر المدى أو طوله بغاية الفعل، خاصة أم عامة، وبكمال الغاية، حسية أو معنوية، وبقوة الفعل، فردي أم جماعي، وبوضوح الرؤية، سطحي أم علي، افتراضي أم واقعي، مفروض أم يعبر عن مطلبٍ حقيقي.[٦٦] الإرادة متولِّدة من الباعث؛ لأنها ليست شيئًا آخر إلا قوة الباعث الذي يتولد منه المراد؛ لذلك جعل البعض الأفعال المتولدة هي أفعال الشعور لا أفعال الجوارح؛ لأن الفعل الإنساني هو فعل الشعور، أمَّا أفعال الجوارح فهي أفعالٌ بدنية خالصة تحدث بطبيعة

---

[٦٥] الأفعال المبتدئة مثل الإرادة والكراهة والظن والفكر (المحيط، ص٣٨٩). شبهة الحكم بالجزء على الكل (المغني، ج٩، التوليد، ص٧٩–٨٠).

[٦٦] المتولد قسمان: إمَّا أن يكون محل السبب والمسبب واحدًا أو يتغاير محلاهما. فإن كانا متغايرين نحو الألم والوها فلا شبهة في أنه لا يصح أن يثبتاه لأن المبتدأ يجب أن يكون في محل القدرة. أمَّا إذا حل المتولد في محل السبب فإمَّا أن يحصل في محلٍّ واحد ومحل القدرة كالألم الذي يتولد عن الوها أو العلم المتولد عن النظر فهي تحل في محل القدرة (المغني، ج٩، التوليد، ص١١٣). العلم المتولد عن النظر الصحيح نفعله ابتداءً ولكن ماذا عن جهة النظر؟ (المصدر السابق، ص١١٦، ص١٢٥). الإرادة لا تقع إلا مبتدئة (المصدر السابق، ص١٣١–١٣٢، ص١٣٩، ص١٦١). العلم النظري يتولد من النظر ابتداءً ولا يتولد من تذكر النظر (المواقف، ص٣١٧–٣١٨).

العضو وتكوين الكائن الحي. والسبب في الأفعال المتولدة هو بقاء الاستطاعة الأولى في الحال الثانية، وهي أقرب إلى أفعال الشعور.[٦٧] وقد تكون أفعال الشعور وأفعال الجوارح معًا أفعال الإرادة، وتقع كلها حسب الدواعي والقصود. كما أن الأفعال ابتداءً أو الأفعال المتولدة كلاهما يقعان حسب الدواعي والقصود. وقد ثبت التولد بإثبات أفعالٍ متولدة تقع حسب القصود والدواعي.[٦٨] ويؤثر البعض جعل أفعال الإنسان أفعال الجوارح أي أفعال الإرادة لأنها هي التي تظهر فيها الحرية وما سوى ذلك من أفعال الشعور فإنها تحدث

---

[٦٧] عند الجاحظ وثمامة: لا فعل للعبد إلا ما يحل في قلبه من الإرادة، وربما أضيف الفكر. أمَّا ما يوجد في الجوارح والأبعاض والأطراف فليس بفعل عند ثمامة ما عدا الإرادة حدثًا لا محدث له. وعند الجاحظ ما عدا الإرادة يقع طباعًا، وأنه لا يقع باختياره إلا الإرادة (المحيط، ص٣٨٠). وعند الجاحظ المتولدات مثل أفعال الجوارح والمعرفة بالطبع، ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوى الإرادة دون الحركات أو ما شاكلها (الشرح، ص٣٨٧). لما كانت الأفعال إمَّا للقلوب أو للجوارح، فالمولد إمَّا أفعال قلوب أو جوارح. أفعال القلوب المسببة هو العلم. المسببات فيه ما يتولد عن السبب في الثاني وفيه ما يتولد في الحال. والذي يتولد في الثاني ليس إلا النظر والاعتماد، وما يتولد عن الكون فإنه يجاور ولا يتراخى (المحيط، ص٣٨٩). من الأفعال ما لا يصح أن نفعله إلا لسبب مثل الصوت والألم والتأليف، ومنها ما نفعله ابتداءً مثل الاعتماد والكون والعلم مرة مبتدأ ومرة متولدًا، ومنها ما نفعله مبتدأً دون سبب مثل الإرادة والكراهة والظن والنظر والعلم والاعتقاد (المحيط، ص٣٩١–٣٩٢). لا فعل للعبد إلا الفكر وما بعده من الإرادة والمراد فليس بفعله له تحدث بالطبع. ومنهم من قال إن غير الإرادة قد يفعله الإنسان اختيارًا (المغني، ج٩، التوليد، ص١١). في أن القادر مِنَّا يقدر على المراد من أفعال الجوارح والقلوب كما يقدر على الإرادة والفكر (المصدر السابق، ص٢٥).

[٦٨] عند أبي علي وأبي هاشم أفعال الجوارح (حركات، اعتمادات، تأليف، آلام، أصوات) وأفعال القلوب (فكر، إرادة، اعتقاد، وأضدادها) ابتداءً بالقدرة في محلها ... وما لا سبب له إمَّا يفعله مباشرًا ومتولدًا (الأكوان، الاعتماد) أو متولدًا (أصوات، آلام) (المصدر السابق، ص١–١٤). العلم النظري يتولد من النظر ابتداءً، الآلام تتولد من الوها دون الاعتماد والتأليف (المصدر السابق، ص١٦٠). واختلفوا في الأفعال كلها سوى الإرادات: هل يجوز أن تقع متولدة بعد الإجماع على أن الإرادات لا تقع متولدة؟ (أ) يجوز أن تكون كلها متولدة. (ب) المتولد منها ما حل في الفاعل وما حل فعل في نفسه فليس بمتولد. (ج) المتولد ما جاز أن يقع على طريق السهو والخطأ وما سوى ذلك فليس بمتولد. (د) قد تحدث في الإنسان أفعال غير الإرادة متولدة وأفعال غير متولدة (مقالات، ج٢، ص٨٩). واختلف مثبتو التولد هل يجوز أن يفعل الإنسان في غيره علمًا؟ فعند أبي الهذيل والجبائي لا يجوز، ولا يجوز أن يفعل في نفسه إدراكًا ولا في غيره إدراكًا، وعند غيرهم يجوز (مقالات، ج٢، ص٨٥–٨٦).

طباعًا.[٦٩] وربما تُترك أفعال الجوارح وأفعال الشعور معًا بلا تحديد لفعلها، فكلاهما قد يحدث مرة طباعًا ومرةً أخرى اختيارًا. وتثبت الأفعال المتولدة بإثباتها ناشئة عن القدرة كالأفعال ابتداءً.[٧٠] وأحيانًا يصعب التفرقة بين الاثنين كما هو واضح في سؤال: هل المقتول بإرادة القاتل أم بقتل المقتول؟[٧١] وقسمة الأفعال إلى بدنية من فعل الإنسان وشعورية من فعل الله قسمة تقوم على الرغبة في الجمع بين الفعلين كمحاولةٍ أخيرة قبل خروج الفكر العلمي واستقلاله. وكان من الطبيعي إعطاء الإنسان الفعل البدني الخالص، والله الفعل الشعوري الخالص؛ فهو أكرم وأشرف.[٧٢] وقد يكون هناك خلاف على الأشرف؛ فقد يكون الأشرف لله أن ننسب إليه أفعال الطبيعة وليس أفعال الإرادة؛ تنزيهًا له عن فعل القبيح وحرصًا على حرية الإنسان. ولما كانت الطبيعة أقوى من الإنسان، فإنه يكون شرفًا أن تعطى لله أفعال الطبيعة دون أفعال الإنسان.[٧٣] ولما كان الإنسان قادرًا على الأفعال

---

[٦٩] عند ثمامة والجاحظ يفعل الإنسان الإرادة فقط. وعند الجاحظ ما سوى الإرادة يقع من الإنسان بطبعه وأنه ليس باختيار له. وعند ثمامة فيما عدا الإرادة لا فاعل له، فعل الله بمعنى أنه طبع الجسم طباعًا أو فعل للجسم طباعًا (المغني، ج٩؛ التوليد، ص١١).

[٧٠] ورد في كلام الجاحظ في المعرفة أن الإرادة نفسها قد تقع طبعًا مرة واختيارًا مرة وكذا القول في النظر عند تقابل الدواعي (المصدر السابق، ص١١). المتولدات التي هي حركات تقع بحسب القدرة (المصدر السابق، ص٤٠).

[٧١] اختلفت المعتزلة: هل المقتول ميت أم لا؟ (أ) كل مقتول ميت لأن كل نفس ذائقة الموت. (ب) المقتول ليس بميت (مقالات، ج٢، ص٨٤). كما اختلفوا في القتل أين ينحل، في القاتل أم في المقتول؟ (مقالات، ج٢، ص٤–٨، انظر «خامسًا: أفعال الوعي الفردي والاجتماعي، الآجال»).

[٧٢] عند أبي الهذيل كل ما تولد من فعله مما تُعلم كيفيته فهو فعله كالألم الحادث عن الضرب وذهاب الحجر عند دفعه. قد يفعل في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه. أمَّا اللذة والألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والشبع والإدراك والعلم الحادث في غيره عند فعله فمن الله. وذلك لا يتولد عن فعله (على عكس بشر)، ولا يعلم كيفيته، يفعل الإنسان في غيره الأفعال بالأسباب التي يحدثها في نفسه (مقالات، ج٢، ص٨٠). وهناك فرق بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح، فلا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة والاستطاعة معها في حال الفعل. وجوَّز ذلك في أفعال الجوارح وقال بتقدمها بها. ما تولد من فعل العبد من فعل غير اللون والطعم والرائحة وكل ما يعرف كيفيته، أمَّا الإدراك والعلم الحالَّين في غيره عند استماعه وتعليمه فمن الله (الملل، ج١، ص٧٧؛ مقالات، ج٢، ص٨٨).

[٧٣] عند الجاحظ والنظام: الفاعل المخلوق إنما يحدث بالإرادة وما سواها من الحوادث فعل الإله. وعند القدرية المتولدات وسائر أكساب العباد ليست مخلوقة لله (الأصول، ص٨٤). واختلفوا في الشيء المتحرك

المتولدة، فإنه يقدر على الصفات الثانية للأشياء في الطبيعة كالألوان والأصوات والطعوم والأراييح.[٧٤] فالإحساسات الخمس متولدة فيما بينها، أي مولدة إحساسات وليست أفكارًا حسية. وكثير من أفعال الإنسان تصدر بالتوليد مثل الأصوات والآلام والتأليف، بل إن أعمال الخلق كلها قائمة على التوليد.[٧٥]

(٢) التوليد في أفعال الطبيعة. ويظهر التوليد أيضًا في أفعال الطبيعة وفي أفعال الكائن الحي باعتباره موجودًا طبيعيًّا؛ فالطبيعة قائمة على تسلسل العلل واعتماد بعضها على البعض.[٧٦] يحدث التولد في أجسام الطبيعة طبقًا لقوانين الطبيعة. ولا ينفي التوليد أنه حاصل في الطبيعة كظاهرةٍ طبيعية. التوليد ليس خلقًا من الله أو اكتسابًا للعبد أو حتى

إذا حركه اثنان: (أ) من نفى التولد قال بحركةٍ واحدة، فالله فاعل. إلا معمَّرًا فإن الشيء المتحرك يفعله في نفسه. (ب) من أثبت التولد البعض قال بحركة فعلها اثنان فهو حركةٌ واحدة لفاعلَين غيريَّين، والبعض قال بحركتَين فعلين للمحركَين للشيء المحرك (مقالات، ج٢، ص٨٥).

[٧٤] عند أبي الهذيل (رواية ابن الراوندي) الإنسان يقدر على فعل الألوان والطعوم والأراييح والحر والبرد واليبس والبله واللين والخشونة وجميع هيئات الأجسام (الانتصار، ص٦٣). وعند البغداديين كل ما يحدث من فعل من جهتنا هو من فعلنا حتى اللون والطعم والإدراك والعلم (المحيط، ص٣٨٠). أفعال الجوارح المتولدة خمسة: الآلام والتأليف والأصوات والألوان والاعتماد (المحيط، ص٣٨٩). عند بشر وجعفر اللون والطعم والرائحة ما يفعله الإنسان على سبيل التولد. وقالا أيضًا في الإدراك إنه يتولد من فعل العبد (التوليد، ص١٢).

[٧٥] الأصوات والآلات الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل إلا بالتوليد. وزاد أبو هاشم التأليفات ومنعه أبو علي في التأليف القائم بجسمين هما أو أحدهما محل القدرة كما ضم أصبعه إلى أصبعه أو إلى جسمٍ آخر بخلاف التأليف القائم بمحلَّين غير محل القدرة (المواقف، ص٣١٨). ولا يختلفان (أبو علي وأبو هاشم) في أن كل ما نفعله نحن في غير محل القدرة لا يكون إلا متولدًا إلا في التأليف الذي يختص بخصوص المحلين ... والسبب المولد للفعل في غير محله أو في محله في غير محاذاته ليس إلا الاعتماد (المغني، ج٩، التوليد، ص١٤). الأصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل إلا بالتوليد، وزاد أبو هاشم التأليفات، واختلفوا في الطعوم والألوان التي تحصل بالضرب، واختلفوا في الألم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع. هل يمكن إحداث الألم بلا وهي؟ (المواقف، ص٣١٨–٣١٩).

[٧٦] اختلفت المعتزلة في الموت المتولد من الجرح، والنافي له مراغم لأصله والمثبت له مراغم للإجماع، والكتاب (المواقف، ص٣١٨؛ المغني، ج٩، التوليد، ص١٢٤، ص١٢٧–١٣٠). الاعتماد يولد السكون وهو على وجهَين في محله والثاني يصادفه من الأجسام ويماسه (المصدر السابق، ص١٤٢، ص١٦٥).

فعلًا حرًّا له؛ لأنها أفعالٌ طبيعيةٌ صرفة تخضع لقوانين الطبيعة، فالأفعال المتولدة لا فاعل لها.[٧٧]

والاعتماد وصف بديهي لأثر حركة اليد أو الجسم على الأشياء.[٧٨] ولكن هل يولد الاعتماد أم يتولد بالحركة والنظر والمجاورة؟ هل الاعتماد جسمي أم معنوي؟ هل يستطيع الإنسان أن يفعل من غير مماسة؟[٧٩] الحقيقة أن تحليل الفعل على المستوى الطبيعي هو خروج على المستوى القصدي. فسواء كان الإدراك يتم بفتح إرادي للجفن أم لا، فذلك وصفٌ خارجيٌّ محض لعملية الإدراك أو التأليف الحاصل عن المجاورة وأنواع المجاورة. والألم الحادث عن الوهن، كل ذلك أوصاف لا دلالة لها بل افتراضٌ عقليٌّ خالص، كقسمة

---

[٧٧] والمعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله قالوا: إن كان الفعل صادرًا عن الفاعل لا بتوسط فعلٍ آخرَ فهو بطريق المباشرة وإلا فبطريق التوليد. ومعناه أن يوجب الفعل لفاعله فعلًا آخر كحركة اليد توجه حركة المفتاح. فالألم المتولد من الضرب، والانكسار من الكسر، وليسا مخلوقَين لله (شرح التفتازاني، ص١٠٨). عند ثمامة الأفعال المتولدة لا فاعل لها (الفِرَق، ص٣٣١–٣٣٢، ص٣٣٩). أكثر ما في العالم من الحركات وغيرها متولدات يتولد بعضها من بعض بالضرورة، فإن حركة اليد مثلًا بالضرورة تولد حركة الخاتم، وحركة اليد في الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد. والعقل أيضًا يدل عليه؛ إذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلق الله لجاز أن يخلق بحركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وكذا في المتولدات مع انشعابها (الاقتصاد، ص٥١–٥٣).

[٧٨] ما يدل على أن ما نفعله من الاعتماد في محل القدرة يولد الفعل في غيره أن الواحد مِنَّا إذا ماس الشيء بيده أو ماسه واعتمد عليه حصلت فيه الحركات. ومتى لم تحصل المماسة لم تحصل الحركات (المغني، ج٩، التوليد، ص٦٠). ما يتولد من الكون من التأليف والألم فالشرط في وجود التأليف أن يكون المحلان متجاورَين (المصدر السابق، ص٤٤؛ المحيط، ص٣٩٣).

[٧٩] عند الجبائي لا يولد الاعتماد شيئًا وإنما المولد الحركة والنظر والمجاورة. النظر يولد العلم، والمجاورة تولد التأليف، والحركة تولد الحركة (الشامل، ص٥٠٣–٥٠٦). وعند أبي هاشم الحركة والسكون لا يتولدان إلا من اعتمادات. وعند أبي إسحاق بن عياش من معتزلة البصرة الاعتماد يولد الحركة والسكون، والحركة تولد الحركة (الشامل، ص٥٠٦). ويُلاحَظ اضطراب الجبائي وابنه في أحكام التأليف إجابة على سؤال: هل يتصور وقوع التأليف مباشرًا بالقدرة أم لا يقع إلا متولدًا؟ فعند الجبائي يجوز مباشرةً بالقدرة ويجوز متولدًا في حين أنه عند أبي هاشم لا يقع إلا متولدًا لأن المباشر لا يولد، ولا تأليف دون مجاورة (الشامل، ص٤٧٣). وقد ألزموه بثلاثة أقساط بعد أن قال بقسطين فيما هو متولد عنه قسط لأنه لم يفعله، وقسط لأنه لم يفعل سببه (الفِرَق، ص١٨٧–١٨٨؛ مقالات، ج٢، ص٨٦).

التأليف الحادث عن المجاورة إلى خمسة أجزاء، وتقسيم القدرة إلى خمسة أجزاء لكل جزء قدرة.[٨٠]

وبصرف النظر عن أنواع التوليد الطبيعي لأفعال الجسم أو الكائن الحي، فإنها تجري جميعًا بالعادة أو بالطباع، أي طبقًا لقانون. والقول بالعادة هو أيضًا قول بالطباع، ولكن بلفظٍ آخر مثل لفظ الخلقة.[٨١] وحدوث الأشياء في المحل شبيه بحدوثها بالعادة أو بالطبع. ولا يعين المحل الكائن الطبيعي كواقعةٍ مصمتة، بل هو موقفٌ إنساني تتداخل فيه عوامل الفعل الإنساني كالباعث والقصد. ولا يعني نفي المحل كموقفٍ مصمت أنها واقعة تحت فعل إرادةٍ خارجية.[٨٢] ولكن يظل لفظ «الطباع» هو اللفظ المفضل.[٨٣] ولا تعني الطباع نفي السبب؛ فهي ليست ضرورة أو حتميةً عمياء، بل تخضع لقانونٍ طبيعي تجعل الحوادث تحدث طبقًا له وتُسَمَّى طباعًا.

[٨٠] اختلفوا: منهم من قال إنه يتولد عن اعتماد الجفن وحركته ومنهم من قال يقع عند الفتح والإرادة، ومنهم من قال عند فتح الجفن ومقابلة الشبح لبصره فيقع العلم، وقد كان العلم من قبل مستورًا في القلب (المغني، ج٩، التوليد، ص٢٢، ص٤٣–٦٠).

[٨١] الزائد على مقدار ما يولد أثره هو من فعل العادة (المصدر السابق، ص٢٢، ص٥٣).

[٨٢] المصدر السابق، ص٨٧–٨٩، ص٩٣.

[٨٣] عند ثمامة فعل الله يعني أنه طبع الجسم طبعًا يقع فيه ذلك، وعند معمر سائر ما يفعله الله فعل الجسم بطبعه، وعند النظام كل ما جاوز حيز الإنسان فهو فعل الله بإيجاب الخلقة بمعنى أنه طبع الحجر طبعًا وخلقه خلقًا إذا دفعته ذهب. ويقول في الإدراكات خاصةً أن الله يفعلها بإيجاب خلقه وبحواس. ويقول أبو الهذيل في الإدراك إنه فعل لله على جهة الاختراع. ويقول أبو هاشم إنه تعالى يفعل على جهة التوليد لسبب كالواحد مِنَّا وإن كان يحيل كونه محتاجًا إلى السبب كحاجتنا إليه. وكان جزار يقول (رواية برغوت) كل ما وقع بالتوليد فإنه يكون بالسبب الموجب له وبالطبيعة جميعًا كذهاب الحجر الذي للرفعة وللطبيعة الجر (المغني، ج٩، التوليد، ص١١–١٣). وعند النظام لا فعل للإنسان إلا الحركة، وأنه لا يفعل الحركة إلا من نفسه وأن الصيام والصلاة والإرادات والكراهات والعلم والجهل والصوت والكذب وكلام الإنسان وسكوته وسائر أفعاله حركات وكذلك سكون الإنسان في المكان إنما معناه أنه كائن في وقتين أي تحرك في وقتين، وأن الألوان والطعوم والأراييح والحرارات والبرودات والأصوات والآلام أجسامٌ لطيفة ولا يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام، واللذة أيضًا ليست من فعل الإنسان. إن ما حدث في غير حيزه، فهو فعل الله بإيجاب خلقه للشيء، وكذلك الإدراك أي إن الله طبع الأشياء طبعًا. الله خلق الأجسام ضربةً واحدة وإن الجسم في كل وقت يخلق. الإنسان هو الروح يفعل في نفسه، يفعل في ظرفه وهيكله (مقالات، ج٢، ص٨٠–٨١). وقد كفر الجبائي النظام في قوله إن المتولدات من أفعال الله بإيجاب الخلقة (الفِرَق، ص١٣٢). حكى الكعبي عن قول أن كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو من فعل الله بإيجاب الخلقة (الملل، ج١، ص٨٣).

وبالرغم من أن الأفعال المتولدة قائمة على القصود والدواعي، إلا أنها أيضًا تثبت بالطباع.[٨٤] فإثبات القصود والدواعي لا شأن له بإثبات القديم عن طريق الغائية، بل هو تحليلٌ علميٌّ موضوعي لبواعث الأفعال ومقاصدها.[٨٥] والطبع لا ينافي القصد. يقوم الإنسان بفعله الذي يعبر عن طبعه وهو قصده. ويحقق الإنسان قصده وهو طبعه. ومقاصد الوحي طبيعة وفطرة، والفطرة لا تعارض القصد.[٨٦] ولا يمنع الترجيح بين الدوافع بالطبع. ليس الطبع منافيًا للغائية، إنما كان إثبات الأفعال حسب القصود والدواعي موجهًا ضد نوعين من الجبر، الجبر الديني الإلهي الذي يجعل المعبود فاعلًا لكل شيء، والجبر العلمي الذي يثبت الأفعال بالطبائع. ومع أن الجبر العلمي أكبر رد فعل على الجبر الديني الإلهي القائم على التشخيص، إلا أنه ينكر القصد والباعث والغائية التي هي أيضًا من الطباع. ليست الطبيعة عمياء، بل هي طبيعةٌ عاقلةٌ هادفة.[٨٧]

وكل محاولة للتوفيق بين فعلَين لا تأتي بجديد؛ فالفعل الباقي باقٍ بالاستطاعة الباقية. وهذا تفسير كافٍ ولا يحتاج إلى علةٍ زائدة. والوصف العلمي يقوم على التفسير بعللٍ أقل لا بعللٍ أكثر.[٨٨] فالقول بالطباع وبفعل المعبود في آنٍ واحد تفسير لظاهرة بعلَّتين، الأولى كافية والثانية زائدة. بل إن القول بالسبب بالإضافة إلى الطبيعة رغبة في

---

[٨٤] المغني، ج٩، التوليد، ص٣٧.

[٨٥] المصدر السابق، ص١٢.

[٨٦] دواعي القادر تؤثر فيما يقع في جوارحه بالطبع (المصدر السابق، ص٢٩). إنما الفعل يقع بالطبع إذا غلبت الدواعي (المصدر السابق، ص٣٢). عند قوة الدواعي يفعل الفعل بالطبع وعند تساويها بالقدرة (المصدر السابق، ص٣٥). وقد عرف الجاحظ بذلك (المصدر السابق، ص٣٤–٣٥).

[٨٧] فيجب القضاء بأن هذه الأفعال حادثة من الإنسان دون القديم، أو أنه لا يصح أن تكون واقعة بالطبع (المصدر السابق، ص١٧–٢٣).

[٨٨] عند حفص: الفرد كل ما تولد عن فعله كالألم الحادث من الضربة وإصابة الحجر الحادث من الدفعة فعل الله والإنسان (مقالات، ج٢، ص٢١٣). وعند بشر ما كان من الألوان يقع بسبب من قبل الإنسان فهو فعله، وما لا يقع بسبب من قبله فذلك لله ليس له فعل منه (الانتصار، ص٢١٣). وعند بشر: ما كان من الألوان يقع بسبب من قبل الإنسان فهو فعله. وما لا يقع بسبب قبله فذلك لله ليس له فعل منه (الانتصار، ص٦٣)، وعند ضرار وحفص الفرد ما تولد من فعلهم لم يمكنهم الامتناع عنه متى أرادوا فهو فعلهم، وما سوى ذلك مما لا يقدرون على الامتناع عنه متى أرادوا ليس بفعلهم ولا وجب لسبب وهو فعلهم. وكان ضرار يقول إن الإنسان يفعل في غير حيزه وإن ما تولد عن فعل من حركته أو سكون كسب له خلق لله (مقالات، ج٢، ص٨٣؛ الفِرَق، ص٢٢٤).

إثبات أفعال المعبود وخوف من الاستقلال التام للطبيعة. وفي هذه الحالة تحدث الأفعال المتولدة باجتماع السبب والطبيعة معًا. والقول بالطباع وإن كان يمثل تقدُّمًا هائلًا بالنسبة للفكر اللاهوتي في الطبيعيات إلا أنه حين يفسر بقاء الفعل والاستطاعة يغفل أثر القدرة الأولى وكأن الواقع يتحرك بنفسه دون ما تدخل من إرادة الإنسان المستمرة في الأثر. ليست حركة الواقع فقط نتيجة طبيعة الأشياء، بل نتيجة طبيعة الأشياء والفعل الإنساني معًا. لا يتغير الواقع بنفسه. ولا يغير الإنسان الواقع ضد طبيعة الأشياء. لا يحدث شيء في الواقع إلا وله محدِث وهو الإنسان أو طبيعة الأشياء. ولا يحدث من شيء من الخارج، فالإنسان وطبيعة الأشياء كلاهما في العالم.[٨٩] لذلك فإن القول بالطباع دون التوليد هو إنكار لأثر الإرادة في الواقع واستحالة لشكر الإنسان وثنائه وإحساسه بالتوفيق في إتمام مهمته.[٩٠] وهو قول بطبيعة غير عاقلة وغير مريدة وإعطاء الطبيعة كل القوة وسلبها عن الإنسان[٩١]

---

[٨٩] عند النظام كل ما جاوز حيز الإنسان فهو من خلق الله بإيجاب الخلقة أي طبع الأجسام (المحيط، ص٣٨٠). ويقول: المتولدات من أفعال الله بإيجاب الخلقة (الأصول، ص١٣٩). وعند معمر المتولدات أجمع وكذلك جميع الأعراض فعل الأجسام الموات بطباعها، ولا فعل لله إلا نفس المحل ولا للعبد عند سوى الإرادة (المحيط، ص٣٨٠). وعنده الأعراض كلها من أفعال الأجسام إمَّا بالاختيار وإمَّا بالطباع، وأن الله ما خلق كونًا ولا طعمًا ولا رائحةً ولا سكونًا ولا حياةً ولا موتًا ولا قدرةً ولا عجزًا ولا علمًا ولا صحةً ولا سقمًا ولا سمعًا ولا بصرًا ولا شيئًا من الأعراض (الأصول، ص١٣٥). وعند معمر والنظام: الله أوجد محال الحركات ثم هي توجبه بطبعها، وأخرجوا المتولدات من أن تكون فعلًا للعبد وأثبتوها لله بإيجاب الخلقة أو من فعل نفس المحل (الشرح، ص٣٨٧). وعند الجاحظ: تقع المتولدات من العبد طباعًا. أفعال الجوارح والمعارف إذا دعا الداعي إلى فعل وأراد ذلك الفعل وقع طباعًا. وليس هناك اختيار إلا الإرادة دون ما عداها (المحيط، ص٣٨٥–٣٨٦). وعند ثمامة: الأفعال المتولدة لا فاعل لها (الأصول، ص١٣٨). وعند بشر بن المعتمر: الألوان والطعوم والروائح والسمع منها ما هو فعل لله، ومنها ما هو فعل للعبد، ومنها ما هو اجتماع العباد (الأصول، ص١٣٥). وقد أجاز بشر بن المعتمر أن يكون السمع والرؤية وسائر الإدراكات وفنون الألوان والطعوم والروائح متولدة من فعل الإنسان. وأجاز مِنَّا فعل الألوان والطعوم والروائح والإدراكات على سبيل التولد (الأصول، ص١٣٨–١٣٩). وعند الجاحظ، ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه وليس باختيار له وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة (مقالات، ج٢، ص٨٣).

[٩٠] عند القاضي عبد الجبار يؤدي القول بالطباع دون التوليد إلى إخراج الله من الفعل وعدم استحقاقه النعمة والشكر (المحيط، ص٣٨٦). بإثبات الطباع يستحق الله المدح والذم ويُضاف إليها القبح (الشرح، ص٣٨٨–٣٨٩؛ المحيط، ص٣٩٢).

[٩١] عند القاضي عبد الجبار الطبائع لا تعقل وتؤدي إلى الدهرية (المحيط، ص٣٨٧). الطباع مما لا يعقل، وقد تؤدي إلى نفي الصانع (الشرح، ص٣٨٩). يؤدي القول بالطباع إلى إثبات أن الحوادث لا محدث لها

هو فعل للطبيعة خارج الشعور واعتبارها إمَّا قديمة لا شأن للإنسان بها أو حادثة بلا سبب وتحتاج إلى محدث.[٩٢] يؤدي القول بالطباع دون الاختيار إلى إنكار البعثة والوحي. صحيح أن الواقع يتأزم ويستدعي الفكر ويمكن للطبيعة أن تبدع فكرها ويكون في الوقت نفسه مطابقًا للوحي، ولكن ذلك يحتاج إلى طبيعةٍ كاملة وإلى وقتٍ طويل، ولا يبرأ من احتمال الخطأ؛ فالوحي هو عقل الطبيعة وفعل مع الطباع.[٩٣]

ولا يؤدي القول بالطبائع إلى إنكار الصانع، بل إلى إثبات حكمته. ليس الصانع حاويًا أو ساحرًا، بل حكيم خلق الأجسام وجعلها تتحقق طباعًا طبقًا لقوانين الكون من طبيعة الخلق. وموضوع التوليد هو تحليل لأفعال الطبيعة وليس الهدف منه صياغة أدلة على وجود الصانع. هو موضوع موجَّه إلى أسفل وليس إلى أعلى، وبالتالي تظل المحافظة على المستويات قائمة. وهو أكثر مدعاة للتنزيه؛ تنزيه الله عن القبائح والشرور، وأكثر مدعاة للعدل بالتأكيد على مسئولية الإنسان عن أفعاله واستمرارها في الكون. كما أنه أكثر مدعاة إلى تأسيس العلم الآلي وجعل الأفعال كلها متولدة عن بعضها البعض تجنبًا للتشخيص. كل شيء خاضع لقانون سواء الأفعال الإرادية أم غير الإرادية، العضوية البدنية أم الشعورية الخالصة.

وإثبات المتولدات في الأفعال الإنسانية بإرجاعها للإرادة وترك أفعال الطبيعة متولدة لا فاعل لها هو إثبات لحرية الإنسان ولاستقلال الطبيعة في آنٍ واحد؛ ومِنْ ثَمَّ يمتد فعل الإنسان الحر إلى العالم من خلال حتمية قوانين الطبيعة.[٩٤] وقد يصل الأمر إلى حد اعتبار

في جميع الحوادث المبتدئات والمتولدات (الشرح، ص٣٨٩). وعند أبي علي وأبي هاشم أن القول بالطبع لا يعقل وهو باطل ولا يقع الفعل إلا من قادر وقدرة السبب عندهما هي قدرة المسبب (المغني، ج٩، التوليد، ص١٤، ص٢٥–٢٦).

[٩٢] يقول القاضي عبد الجبار: الطبع إمَّا قديم أو حادث لا يكون قديمًا، ولو كان محدثًا لاحتاج إلى طبع (المحيط، ص٣٨٨؛ الانتصار، ص٧٧–٧٨).

[٩٣] وكيف نثبت النبوات بطبع المحل؟ (الشرح، ص٣٨٩). وألزمهم على قولهم بالطبع ألا تصحَّ معرفة النبوات لأن أكثر معجزاتهم هي أعراض حالة في الأجسام. وعندهم أن المحل هو الفاعل لها. ولم يثبت أنه لا يفعل إلا الحسن فكيف يمكن أن يوثق بالنبوات؟ (المغني، ج٩، التوليد، ص٢٣).

[٩٤] يتضح ذلك من أقوال أصحاب الطبائع أو الطبائعيين مثل ثمامة وبشر ومعمر والمردار والنجار وبرغوث، بالإضافة إلى أقوال الجاحظ والنظام السابقة. فعند ثمامة لا فاعل للإنسان إلا إرادة وأن ما سواها يُضاف إلى الإنسان على المجاز (مقالات، ج٢، ص٨٣). الأفعال المتولدة لا فاعل لها، وهي مقالة

أن أفعال الإرادة أيضًا خاضعة للأسباب وأن الإنسان قادر متى أخذ بالأسباب على إتيان كل الأفعال، أفعال الإرادة وأفعال الطبيعة، على سبيل التولد. وهنا يتأسس العلم الطبيعي الآلي، وتصبح الإرادة الحرة جزءًا من قوانين الطبيعة وأحد عوامل الخلق فيها.[٩٥] وقد يكون التولد بالطبع دون تفصيل في الأسباب. كما قد يصل القول بالطبع إلى أن تكون أفعال الإرادة ذاتها بالطبع وأن يكون الإنسان قادرًا حتى على خلق أفعال الشعور الداخلية بالطبع.[٩٦] وقد يقع فعلٌ واحد من فاعلَين لما كان الفعل يحدث في الطبيعة وكانت الطبيعة

تجرُّ إلى إنكار صانع العالم لأنه لو صح وجود فعل بلا فاعل لصح وجود كل فعل بلا فاعل ولم يكن حينئذٍ في الأفعال دلالة على فاعلها ولا كان في حدوث العالم دلالة على صانعه، كما لو أجاز إنسان وجود كتابة لا عن كاتب ووجود مبنيٍّ أو منسوخ لا من بانٍ أو ناسخ (الفِرَق، ص١٧٣). الأفعال متولدة لا فاعل لها إذ لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها حتى يلزم أن يضيف القول حيث مثل ما إذا فعل السبب ومات ووجد المتولد بعده ولم يمكنه إضافتها إلى الله لأنه يؤدي إلى فعل القبيح وذلك محال. فتخير وقال المتولد لا فاعل لها. المعرفة متولدة من النظر وهو فعل لا فاعل له كسائر المتولدات (الملل، ج١، ص١٠٦). الفعل يصح من غير الفاعل (اعتقادات، ص٤٢).

[٩٥] وعند بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد: ما تولد من فعلنا حادث من الأسباب الواقعة مِنَّا (الطعوم، الروائح، الحركات، السكنات، إدراك جميع الحوادث)، الإنسان يفعل في غيره بسبب يحدثه في نفسه ويفعل في نفسه أفعالًا متولدة وغير متولدة (مقالات، ج٢، ص٧٩). أفرط في القول في التولد حتى قال إن الإنسان يفعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع وسائر الإدراكات على سبيل التولد إذا فعل أسبابها وكذلك القول في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وقد كفَّره الأشاعرة وسائر المعتزلة في قوله إن الإنسان قد يخترع الألوان والطعوم والروائح والإدراكات (الفِرَق، ص١٥٧). أخذ هذا من الطبيعيين الذين لا يفرقون بين التولد والمباشر بالقدرة ولا يثبتون القدرة على منهاج المتكلمين وقوة الفعل وقوة الانفعال غير القدرة (الملل، ج١، ص٤٢، ص٩٦).

[٩٦] عند معمر: الإنسان لا يفعل في نفسه حركةً ولا سكونًا وأنه يفعل في نفسه الإرادة والعلم والكراهة والنظر والتمثيل وأنه لا يفعل في غيره شيئًا وأنه جزء لا يتجزأ ومعنى لا ينقسم وأنه في هذا البدن على التدَّين لا على المماسة والحلول. المتولد وما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وطراوة ورطوبة ويبوسة، فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه، وأن الموات يفعل الأعراض التي حلت فيه بطبعه وأن الحياة فعل الحي وكذلك القدرة فعل القادر وكذلك الموت فعل الميت. الله لا يفعل عرضًا ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة ولا على حدث ولا على سمع ولا على بصر، وأن السمع فعل السميع، والبصر فعل البصير، والإدراك فعل المدرك، والحس فعل الحساس، والقرآن فعل الشيء الذي سمعه منه إن كان ملكًا أو شجرةً أو حجرًا، وأنه لا كلام لله في الحقيقة. يفعل الله التلوين والإحياء والإماتة ليس أعراضًا لأن الله إذا لون الجسم فإنه إمَّا أن يتلون أم لا. فإن تلون فاللون بطبعه، وبالتالي فهو فعله. ولا يجوز أن يطبعه تبعًا لغيره كما لا يجوز أن يكون كسب الشيء خلقًا لغيره وإن لم يكن طبع الجسم

قابلة لأفعال الإنسان، ودون أن يكون أحد الفعلين خلقًا والآخر كسبًا، أحدهما لله والآخر للإنسان. فكلاهما للإنسان، لفاعلَين مختلفَين.[٩٧]

وإذا ما فعل الله يفعل طباعًا، طبقًا لقوانين الطبيعة وليس ضدها.[٩٨] وقد يؤثر البعض جعل التولد في أفعال الإنسان وحدها في نفسه وليس في غيره خوفًا من حتمية الطبيعة وإيثارًا للحرية. موضوع التولد إذن هو مبحث في الطبيعة كما أنه مبحث في الفعل الإنساني، في حرية الأفعال وبقائها في الطبيعة بقوتها الذاتية الكامنة وبآثارها في الأغيار. يصارع فيه الفكرُ الإنساني الطبيعي الفكرَ الديني الإلهي حفاظًا على حرية الإنسان وإثباتًا لاستقلال قوانين الطبيعة.

متلونًا جاز أن يلونه الباري فلا يتلون (مقالات، ج٢، ص٨١–٨٢). حكى عنه الكعبي أن الإرادة من الله للشيء غير الله وغير خلقه للشيء وغير الأمر والإخبار والحكم، فأشار إلى أمرٍ مجهول لا يعرف. وقال: ليس للإنسان فعل سوى الإرادة مباشرةً كانت أو توليدًا، أفعاله التكليفية من القيام والقعود والحركة والسكون في الخير والشر كلها مستندة إلى إرادته لا عن طريق المباشرة ولا على التوليد (الملل، ج١، ص١٠٠–١٠١).

[٩٧] أمَّا المردار فقد أجاز وقوع فعلٍ واحد من فاعلين مخلوقين على سبيل التولد مع إنكاره على أهل السنة ما أجازوه من وقوع فعل من فاعلين أحدهما خلق والآخر مكتسب. كفر بشر لقوله بتوليد الألوان والطعوم والإدراكات. وكفر النظام لقوله بالمتولدات من فعل الله لأنه يشابهه قول النصارى إن المسيح ابن الله عن فعل الله (الفِرَق، ص١٦٦؛ الملل، ج١، ص١٠٤).

[٩٨] وقد مال برغوت إلى قول أستاذه وقال إن الأشياء المتولدة فعل الله بإيجاب الطبع. فالله طبع الحجر طبعًا والحيوان طبعًا (مقالات، ج١، ص٣١٦؛ الفِرَق، ص٢٠٩). ويرى الحسين بن محمد النجار أن الإنسان لا يفعل في غيره، ولا يفعل إلا في نفسه مثل الحركات والسكون والإدراكات والطعوم والكفر والإيمان وأن الإنسان لا يفعل ألمًا ولا إدراكًا ولا رؤية ولا يفعل شيئًا عن طريق التولد.

خامسًا: أفعال الوعي الفردي والاجتماعي

أفعال الوعي الفردي والاجتماعي هي أفعال الشعور في ذاته وفي الآخر، في الفرد والمجتمع؛ فهي متجهة هذه المرة ليس إلى الطبيعة وعالم الأشياء، بل إلى المجتمع وعالَم الآخرين، فالتوليد هو استمرار لأفعال الشعور ليس فقط في الطبيعة من خلال حركة الأجسام في الأكوان والاعتماد والتأليف والمماسة والمجاورة، بل أيضًا من خلال أفعال الآخرين في المجتمع، وقد كان يبرز سؤال باستمرار: لماذا يوجد توليد الطبيعة ولا يوجد توليد في المجتمع والتاريخ؟ وقد سُمِّيَت أفعال الوعي وليس أفعال الشعور؛ لأن الأفعال هنا ليست مجرد موضوع لإثبات الحرية، بل لأنها تكشف عن الحرية القائمة على الوعي، سواء في أفعال الشعور الفردية أو في أفعال الشعور الاجتماعية، فالشعور هنا هو الوعي الفردي والوعي الاجتماعي.

والعجيب أن أفعال الوعي هذه عند القدماء ليست مهمةً ولا تدخل في صلب موضوع خلق الأفعال، وكلما كان الأمر مهمًّا تعمُّ به البلوى وتتوقَّف عليه مصالح الناس أبعده القدماء مثل هذه الأفعال ومثل موضوع الإمامة. فهي مجرد أمور «صرح بها القرآن وانعقد عليها الإجماع».[1] وهي مجرد أمور تخرج عن حيز المختصرات إلى المطولات، وهي أمور لفظية خالصة تخرج عن العقائد والشرع ولا تحتاج إلا إلى تفسير لغوي، وهي أمور لا داعي لأن تخطر بالبال، وإن خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم

---

[1] هذا هو موقف الإيجي إذ يقول: «في البحث عن أمور صرَّح بها القرآن، وانعقد عليها الإجماع وهم يُؤوِّلونها.» ويذكر خمسة: (١) الطبع والختم والأكنة. (٢) التوفيق والهداية. (٣) الأجل. (٤) الرزق. (٥) الأسعار. المواقف، ص٣١٩–٣٢٠.

بأحكامها؛ لأن البحث فيها يتطلَّب معرفة حقائق الأمور، وهو أمر غير لائق بالعقائد التي يُراد منها مجرد تهذيب الاعتقاد! هي أمور غير مهمة في الدين؛ إذ يكفي إبعاد الشك عن النفس في الذات والصفات والأفعال، أي في التوحيد. أمَّا ما يتعلق بحياة الناس، ومصالح الأفراد والجماعات، فلا يجوز الخوض فيها؛ لأنها مضيعة للوقت وانشغال بما لا يهم، فلا فرق في ذلك بين أفعال الوعي الفردي والاجتماعي حتى يحتكرها السلطان ويقررها وَفْق هواه.[٢] وهي أمور تدفع إلى الغلو أو التقصير وتبعد عن التوسط والاعتدال.[٣] صحيح أنها مسائل يصعب إصدار الأحكام عليها أو التعرُّف إليها؛ نظرًا لأننا لم نشق قلوب الناس، ومع ذلك فإنه يمكن معرفة أوضاعها الاجتماعية وأبنيتها النفسية. فهي أمورٌ عقلية مثل القدرة والاستطاعة والفعل، كما أنها مسائل نفسية واجتماعية تكشف عن أوضاع سياسية يريد السلطان السكوت عنها، ويتبعه عالم الكلام بإبعادها عن حريات الناس وتهميشها في العقائد حتى يتم إحكام مؤامرة الصمت عمليًّا ونظريًّا، سياسيًّا ودينيًّا.

---

[٢] هذا هو موقف الغزالي إذ يقول: في الاعتذار عن الإخلال بفصول شحنتها المعتقدات فرأيت الإعراض عن ذكرها أولى لأن المعتقدات المختصرة حقها ألا تشمل إلا على المهم الذي لا بد منه في صحة الاعتقاد. أمَّا الأمور التي لا حاجة إلى إخطارها بالبال وإن خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم بأحكامها، فالخوض فيها بحث عن حقائق الأمور، وهي غير لائقة بما يُراد منه تهذيب الاعتقاد. وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون: (أ) عقلي، كالبحث عن القدرة الحادثة أنها تتعلَّق بالضدين أم لا وتتعلق بالمختلفات أم لا. وهل يجوز قدرة حادثة تتعلَّق بفعل مباين لمحل القدرة وأمثاله. (ب) لفظي كالبحث عن المُسَمَّى باسم الرزق ولفظ التوفيق والخِذْلان والإيمان ما حدودها ومسبباتها. (ج) فهي كالبحث عن الأمر بالمعروف متى يجب وعن التوبة ما حكمها إلى نظائر ذلك. وكل ذلك ليس بمهمٍّ في الدين! بل المهم أن ينفي الإنسان الشك عن نفسه في ذات الله على القدرة التي هي حق في القطب الأوَّل وصفاته وأحكامها كما هي حق في القطب الثاني وفي أفعاله بأن يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث. وفي رسول الله أن يعرف صدقه ويصدقه في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع، وما خرج عن هذا فغير مهم، ونحن نورد من كل فن ما أهملناه مسألة ليُعرف بها نظائرها ويحقق خروجها من المهمات والمقصودات في المعتقدات (الاقتصاد، ص١١١–١١٢)، ثم حاولوا في حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا أو أمثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره، وأنه لا قيمة له، فلا يبتغي أن تضيع العمر إلا بالمهم، وبين يدي النظار أمور مشكلة، البحث عنها أهم من البحث عن موجب الألفاظ واقتضاء الإطلاقات، فنسأل الله أن يوفقنا للاشتغال بما يعنينا! الاقتصاد، ص١١٦.

[٣] ويقول البغدادي: وللفريقين في التوفيق والخِذْلان والشرح والطبع وأمثالهما كلام على طرفَي الغلو والتقصير. والحق بينهما دون الجائز منهما. النهاية، ص٤١١.

وتنقسم هذه الأفعال إلى قسمين، أفعال الوعي الفردي وأفعال الوعي الاجتماعي؛ الأولى مثل النصر والسداد، والتوفيق والخِذْلان، الشرح والطبع، الفتح والختم، الهداية والضلال، النعمة والفضل والإحسان، العصمة، القوة والعون، الحول والتيسير ... إلخ، والثانية مثل: الأجل والرزق والسعر مفردًا، أو الآجال والأرزاق والأسعار جمعًا. ويُلاحَظ أن أفعال الشعور الفردي أكثر من أفعال الشعور الاجتماعي. الأولى متعدِّدة تقرب من الثمانية عشر فعلًا، والثانية محصورة في ثلاث. الأولى باستمرارٍ أفعال في صيغة المفرد، في حين أن الثانية تكون أفعالًا في صيغة الجمع؛ مما يدلُّ على الطابع الفردي للأولى والاجتماعي للثانية، ولكن أهم ما يفرق الفعلين هو أن الأفعال الفردية مزدوجة الطابع في معظمها، في حين أن الأفعال الاجتماعية ليست كذلك.

(١) أفعال الوعي الفردي

تنتظم أفعالُ الوعي الفردي في مجموعاتٍ ثنائية مزدوجة إيجابًا وسلبًا، وكأننا أمام فعلين متضادين أشبه بأحوال الصوفية، وذلك مثل: التوفيق والخِذْلان، الشرح والطبع، الفتح والختم، الهداية والضلال. وقد تختلف أطراف الأفعال المتضادة؛ فقد يكون النصر بدلًا من التوفيق في مقابل الخِذْلان، وقد تكون الأفعال المزدوجة متماثلة متشابهة وليست متعارضة متضادة، إمَّا إيجابًا مثل التوفيق والسداد، العون والتيسير، أو سلبًا مثل الطبع والختم، وقد يقع التجانس في أفعال ثلاثية وليست ثنائية، وغالبًا ما تكون إيجابًا لا سلبًا مثل النعمة والفضل والإحسان، وقد تكون رباعيةً وغالبًا ما تكون أيضًا إيجابًا لا سلبًا مثل القوة والعون والحول والتيسير، وقد يكون فعلًا واحدًا بمفردِه وغالبًا ما يكون إيجابًا مثل العصمة، فالأفعال في معظمها يغلب عليها الإيجاب (أربعة عشر فعلًا هي: النصر، السداد، التوفيق، الشرح، الفتح، الهداية، النعمة، الفضل، الإحسان، العصمة، القوة، العون، الحَوْل، التيسير) أكثر من السلب (أربعة أفعال وهي: الخِذْلان، الطبع، الختم، الضلال) مما يدل على أن الوعي الفردي أكثر إيجابية وتفاؤلًا وقدرةً على الخلق والإبداع والنجاح منه على السلبية والتشاؤم والاستسلام والرضوخ والفشل.

ويصعب تحديد المعاني الدقيقة لكل الألفاظ المتجانسة إيجابًا مثل: الهداية والعون والتيسير والتوفيق، أو لكل الألفاظ المتجانسة سلبًا مثل: الخِذْلان والضلال والطبع والختم. إنما المقصود منها شيء واحد وهو: هل يتمُّ الوعي الفردي من داخله بفعل إرادته الحرة، أم من خارجه بفعل إرادة خارجية؟ وقد تكون الألفاظ أقرب إلى الترادف وإلى التمرينات

العقلية للإجابة على هذا السؤال المبدئي. فالإجابة بعدم قدرة الوعي من داخله على الأفعال تفرز تراث السلطة التي تتمثل الإرادة الخارجية مشخصة في الله أوَّلًا ثم في السلطان ثانيًا، والإجابة بقدرة الوعي من داخله على أفعاله تُفرز تراث المعارضة التي تتمثل في جموع المحكومين وعامة الرعية؛ لذلك قد يذكر منها البعض دون البعض، وقد يتم التركيز على البعض دون البعض. يذكر التوفيق والخِذْلان والهداية والضلال والعون والتيسير والعصمة والطبع والختم، ولا يكاد يذكر الشرح والفتح والنعمة والفضل والإحسان والقوة والحول، ولكن يمكن فهمها قياسًا، كما يمكن إضافة غيرها قياسًا.

وقد ظهر بعض هذه الأفعال مثل الإيمان والكفر في أفعال الشعور الداخلية، كما ظهر موضوع التوفيق والخِذْلان والإشقاء والإسعاد كعقائد فرعية من العقيدة الأم، عقيدة القضاء والقدر. وقد يدخل البعض منها في موضوع الحسن والقبح، أي في الشق الثاني من العدل وبوجه خاص في موضوع اللطف أو الصلاح، ومع ذلك فمكانه الطبيعي هو آخر باب خلق الأفعال وبداية الحسن والقبح؛ وبالتالي يكون هو الانتقال الطبيعي من شق العدل الأوَّل خلق الأفعال، إلى شقه الثاني الحسن والقبح.

(١-١) التوفيق والسداد

وتتصارع كل أفعال الوعي الفردي ابتداءً من التوفيق والسداد مع إرادتين، إرادة الله وإرادة الإنسان، هل التوفيق والسداد فعلان لله أم فعلان للإنسان؟ وكيف تكون أفعال الوعي الفردي لغير الإنسان وهي مرتبطة بالتمييز والعقل، وهما أخص خصائص الإنسان؟ إن التردُّد بين نسبة أفعال الوعي الفردي إلى الله أم إلى الإنسان إنما هو ناتج عن الخلط بين الانفعال والعقل، بين العاطفة والذهن، فليس الأمر مزايدةً في الإيمان وابتهالات لله، بل تحليل لأفعال الشعور ودفاع عن استقلال الإنسان.[٤] ليس الأمر منافسة أو مبارزة أو تحدِّيًا

[٤] يقول الشهرستاني: والحق الذي لا غبار عليه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ محافظة على العبودية، ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ استعانة بالربوبية، والتوفيق والخِذْلان والشرح والطبع والفتح والختم والهداية والضلال تنتسب إلى الله بشرط أن يكون أحق الاسمين به أحسن الاسمين وأولى الفعلين بحكمه وتقديره أولى الفعلين وجودًا وأجدرهما حصولًا، اللهم من أحسن فبفضلك يقدر، ومن أساء فبخطيئته يهلك، لا المحسن استغنى عن رفعك ومعونتك، ولا المسيء عليك ولا استبد بأمر خرج بمحض قدرتك، فيا من هكذا لا هكذا غيرك صلِّ على محمد وعلى آله أحظى به ما أنت أهله، إنك أهل لكل جميل (النهاية، ص٤١٤-٤١٥).

بين الله والإنسان، ووضع الله مكان القادر والإنسان مكان العاجز دفاعًا عن الله وتضحية بالإنسان أمام السلطان أكثر منه أمام الله، ونفاقًا أكثر منه إيمانًا؛ إذ يعجز الإنسان عن الإجابة المضادة وإلا وقع تحت شتَّى ألوان الضغط النفسي والإرهاب السياسي وتملُّق إيمان العوام،[٥] لا يعني جعل أفعال الوعي الفردي مسئولية الإنسان أي تعجيز لله، بل تثبيتًا لحكمته وغايته، وهو الدفاع عن حرية الإنسان واستقلاله ومسئوليته، ويزداد الأمر صعوبة إذا ما كان التوفيق والسداد بناءً على الدعاء والابتهال والسؤال والاستعطاف والاستجداء والمناجاة والطلب والبكاء؛ وبالتالي يقع الوعي في خطأين؛ الأوَّل التخلِّي عن الفعل إلى الانفعال ثم الطلب الفعل من الآخر وليس من الذات. وهل الدعاء قادرٌ على استجلاب الطاعة أم أن الفعل هو القادر على ذلك؟ إذا كان الفعل فالإنسان حر وإلا احتاج إلى قدرة ولزم الدور.[٦] وكيف يتم التوفيق والسداد للبعض دون البعض؟ أليس من سمات صفات الذات أو الفعل الإطلاق؟ وإذا كان مقياس التمييز هو العمل الصالح فيكون فعل الإنسان هو علة التوفيق والسداد وليس فعل الله؟ إن التوفيق والسداد هما في حقيقة الأمر الميلُ النفساني المصاحب للفعل نتيجة لقوة الباعث وصدق النفس وكمال الغاية من داخل الشعور وليس من خارجه، وما يُسَمَّى بالتيسير والعون والتوفيق أو العصمة أو القوة أو الفضل أو النعمة أو الإحسان كل ذلك هو القوة التي يشعر بها الإنسان أثناء عمله بعد تخطيطه وبذل جهده. هي قوة الفعل الذاتي وهي تحقق والإمكانيات الجديدة التي تظهر، قوة الحق على الباطل، قوة حضور المبدأ على غيابه، وقوة الطبيعة على مناقضتها، وقوة التاريخ على مناهضته، هي ذلك التثبُّت والبرهان الذي يجده الإنسان في نفسه والثقة بالنفس ساعة الفعل. التوفيق أو العصمة أو التأييد أو الهداية، كل ذلك شعور إنساني بأن الفعل قد تم على أكمل وجه أكثر مما كان الإنسان يتوقع في البداية، وهو شعور موجود بالفعل ولكنه لا يدلُّ على تدخُّل إرادة خارجية مشخصة أحدثت هذا التوفيق، بل تدل إذا كان الفعل مرويًّا على حدوث الفعل بإرادة الإنسان طبقًا لباعثه وتخطيطه وغايته، أمَّا إذا لم يكن الفعل مرويًّا وحدث الفعل فإنه يدل على وجود علة أحدثته، أمَّا إرادة إنسان آخر أو تداخل الأحداث وتشابكها كما تتداخل الأمواج لحمل غريق على الشاطئ أو مجرد مسرى التاريخ الذي يتحقَّق بالإرادة

[٥] يمارس الأشعري هذا الإرهاب في الإبانة، ص٥١، ص٥٧؛ وتبعه الجويني في الإرشاد، ص٢٥٤–٢٥٥.

[٦] تبدو هذه الابتهالات والأدعية بالتوفيق والمحبة والولاية لأهل الطاعة وخِذْلان أهل المعصية في الإنصاف، ص٢٨؛ الإتحاف، ص٩٩؛ الأمير، ص٩٩.

البشرية العامة والتي يصل تأثيرها حتى هذا الفعل غير المروي فيجرفها أمامه كشيء طبيعي، فإذا ما حدث الفعل دون ما توقع من الإنسان الذي لم يقصده ولم يفعله حُسب ذلك توفيقًا وعصمةً وسدادًا وعونًا وقوةً وحولًا وتيسيرًا أو فضلًا ونعمةً وإحسانًا![٧] إن التوفيق والسداد هما وقوع الأفعال حسب إرادة الإنسان وقصده ودواعيه، يفعل الإنسان في الحاضر والمستقبل ويظل مشروطًا بتدخُّل عوامل أخرى منها تدخل إرادات إنسانية أخرى في توجيه الفعل أو حدوث وقائع جديدة لم تكن في الحسبان يُسارع بأخذِها ووضعِها في مجال الفعل كعناصر إيجابية جديدة.[٨] وليس هذا هو اللطف أو الصلاح لأن ذلك يُشير إلى تدخُّل إرادة خارجية، كما أنه يُثير إشكالات أكثر مما يحلها، فما مقياس اللطف أو الصلاح؟ ولماذا يُعطى لإنسانٍ دون غيره؟ وإذا كان مشروطًا بالفعل، فالفعل هو الأساس؟ وكيف يكون فعل الله، اللطف أو الصلاح مشروطًا؟ فإذا ما كان التوفيق والسداد الثواب بعد الفعل فإن ذلك يحدث طبقًا لقانون الاستحقاق ولا يكون تدخلًا قبل الفعل باستطاعة زائدة ولا أثناء الفعل بقدرة إضافية، وإذا كان يعني مجرد الحكم فإنه يحدث أيضًا بعد إتمام الفعل وليس قبله أو أثناءه، وهو حكم يقوم على تصوُّر إلهي كما يمكن أن يقوم حكم على تصورٍ إنساني خالص. وإذا كان يعني مجرد اللطف دون الإلجاء أي خلق قدرة دون جبر، فإنه يصطدم بعموم اللطف وخصوصه وشروطه، ويكون بمثابة حل مشكلة بإثارة مشكلة أعظم، فإذا ما كان يعني علم الله فإن علم الله بَعديٌّ وليس قبليًّا، لا يجبر على فعل بل يسجل نتيجة أفعال؛ وبالتالي يستحيل فَهْم التوفيق والسداد بمعنى اللطف أو الصلاح.[٩]

---

[٧] وعند الأشعري إذا كانت الاستطاعة نعمةً من الله وفضلًا وإحسانًا، فإنها تكون توفيقًا وسدادًا (الإبانة، ص٥٠).

[٨] الداعية هي الميل النفساني المصاحب للفعل (الأمير، ص٩٩)، وعند الأشعري أيضًا هي التثبت والبرهان الذي وقع ليوسف (الإبانة، ص٥٥).

[٩] تختلف الأسماء على اللطف، فربما يُسَمَّى توفيقًا وعصمةً (الشرح، ص٥١٩)، في معنى وصف اللطف بأنه توفيق يُفيد موافقة الطاعة له (المغني، ج١٣؛ اللطف، ص١٢–١٤). القول في التوفيق والتسديد. اختلفت المعتزلة على أربعة أقاويل: (أ) التوفيق عن الله ثواب يفعله مع إيمان العبد. ولا يُقال للكافر موفق وكذلك التسديد. (ب) هو الحكم من الله أن الإنسان موفق وكذلك التسديد. (ج) جعفر بن حرب، التوفيق والتسديد لطفان لا يوجبان الطاعة في العبد، فإذا أقر الإنسان بالطاعة كان موفقًا مسددًا. (د) الجبائي، هو اللطف في معلوم الله إذا فعله وُفِّق الإنسان للإيمان في الوقت ويفعله الكافر في الوقت الثاني؛ التوفيق أو السداد هو اللطف الذي يوافق الملطوف فيه في الوقوع وليس يجب أن يكون مأمون

(١-٢) النصر والخِذْلان

إذا كان التوفيق والسداد فعلين متجانسين، فإن النصر والخِذْلان فعلانِ متضادان، وقد يأتي التوفيق في مقابل الخِذْلان، وإذا كان من الطبيعي، على أكثر تقدير، أن يوفِّق الله ويسدِّد الخُطا فكيف به يخذل؟ وإذا كان من الطبيعي ألَّا يصدر عن الخير إلا الخير، فكيف يصدر عن الله الشر؟ إذا كان الله فاعلًا للخير فكيف يكون فاعلًا للشر؟ وإذا كان مقياس النصر والخِذْلان هو إيمان الإنسان وصدقه في الفعل تصبح الإرادة الإلهية مشروطة بالفعل الإنساني، ويصبح الإنسان هو الذي يحدِّد اختيار الفعل الإلهي إمَّا النصر وإمَّا الخِذْلان. وإذا كان الأمر كله مرهونًا بالاستطاعة التي يخلقها الله في ساعة الفعل، فإن هذه الاستطاعة لا تكون محايدةً يستعملها الإنسان بعد ذلك إمَّا للخير أو الشر إمَّا للعمل الصالح أو العمل المفسد، إمَّا للنفع أو للضر، بل تتوجَّه إيجابًا أم سلبًا بفعل الله، تنصر أو تخذل، تهدي أو تضل، تشرح أو تختم، تفتح أو تطبع، ويستحيل أن يتم هذا التوجه بتميُّز مسبق أو عفويًّا عشوائيًّا بالمصادفة. وإذا كان المقياس هو حسن النية والصدق في أفعال الإنسان يكون الإنسان هو الذي حدَّد اختيار الله ووجهة أفعاله، وإذا كانت الاستطاعة

الغيب (الشرح، ص٧٨١)، وعند المعتزلة هو موقف وسط، اللطف من الله والحرية من الإنسان (الإرشاد، ص٢٥٤–٢٥٥)، وعند أهل الإثبات هو قوة الإيمان وكذلك العصمة (مقالات، ج١، ص٣٠٠)؛ وبهذا المعنى يفهم الأشعري اللطف أو الصلاح؛ فالله وفق المؤمنين لطاعته ولطف بهم ونظر إليهم وأصلحهم وهداهم وأضل الكافرين، ولم يهدهم ولم يلطف بهم بالإيمان كما زعم أهل الزيغ والطغيان، ولو لطف بهم وأصلح لكانوا صالحين، ولو هداهم لكانوا مهتدين، وإن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم، وإنه خذلهم وطبع على قلوبهم (الإبانة، ص٩)، وندين بأنه يقلِّب القلوب، وأن القلوب بين أصبعين من أصابع الله، (المصدر السابق، ص١٠)، واللفظان موجودان في أصل الوحي وإن لم يوجد المعنيان كثيرًا؛ فقد ذكر لفظ التوفيق ٤ مرات، اثنان لله: ﴿إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللهُ بَيْنَهُمَا﴾ (٤: ٣٥)، ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللهِ﴾ (١١: ٨٨). ويتم التوفيق إمَّا بين الزوجين أو في المجتمع، أي أن التوفيق هنا بمعنى المصالحة وإعادة التوحيد للأطراف المتنازعة، وما دامت النية صادقة والغاية كاملة والباعث قويًّا، والإرادة متوافرة فلا بد وأن يحدث التوفيق. توفيق الله هنا معناه ضرورة حدوث النتيجة إذا ما توفرت مقدماتها، أمَّا لفظ السداد فقد ذُكر خمس مرات لا بمعنى التسديد الاصطلاحي، فقد ذكر «السد» ثلاث مرات، و«السدين» مرة واحدة بمعنى الختم والطبع والمنع وليس السداد. وذكرت صفة «سديد» للقول الصائب مثل: ﴿فَلْيَتَّقُوا اللهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ (٤: ٩)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ (٣٣: ٧٠).

محايدة، تكون للخير وتكون للشر، بفعل الإنسان ودون توجيه من الله يكون الإنسان قادرًا على التمييز بين الحسن والقبح وقادرًا على توجيه الاستطاعة نحو الخير أو الشر، وبالتالي ينصر نفسه أو يخذل نفسه، وتظل الاستطاعة التي يجدها الإنسان من نفسه على غير توقُّع مجرد تحقُّق لإمكانيات الفعل وطاقاته أثناء الفعل، لما كان الفعل يولد باستمرار طاقات جديدة غير المتوقعة أوَّلًا في بداية الفعل، وهل الإنسان غير قادر من نفسِه على الطاعة وغير مسئول عن المعصية؟ وهل تكون القدرة التي يخلقها الله ساعة الفعل محايدة، قدرة على الخير أو قدرة على الشر بصرف النظر عن البواعث والغايات؟ وكيف يعطي الله الإنسان القدرة على الشر؟ وإذا كان الخير من الله والشر من الإنسان، فالإنسان حر قادر على الإفلات من إرادة الله وقدرته، ولكن في الشر دون الخير، بالإضافة إلى أنها قسمة تقوم على تبرئة الآخر واتهام الذات، تقوم على التطهُّر والبراءة بالنسبة إلى الوعي الخالص، وعلى تعذيب الذات بالنسبة للوعي المتعين. أليست هذه قسمة ضيزى؟ لله البنين وللإنسان البنات؟ وكيف يدعو الإنسان على الآخرين بالخِذْلان ويستجيب له الله إن كان من الصالحين؟ أليس هذا تمنيًا للشر للآخرين واستجابةً لله لفعل الشر؟ ألا يدلُّ ذلك على عجز الإنسان على المقاومة؛ مقاومة الشر بالفعل دون استعداء أحد عليه يكون أقوى منه بالمقاومة بدلًا عنه، ويكتفي الإنسان بأضعف الإيمان وهو الدعاء على الأعداء وطلب النجدة من الأقوياء؟ إذا كان النصر والخِذْلان من الله يسلب من الإنسان فرحه بالتوفيق وحزنه من الإخفاق، فإنه يعيش في الدنيا بلا رجاء أو خوف، بلا فرح أو حزن، بلا أمل أو يأس، ويظل مجرد آلة طيعة في يد فاعل أعظم ينصره ويخذله كيف يشاء.[١٠] ويصعب إيجاد الحلول المتوسطة بين الفعلين. لا يوجد إلا «إمَّا … أو». فإن قيل إن القُوى التي تحدث للإنسان أثناء الفعل ثلاثة أنواع: الأولى موفقة هي التوفيق، والثانية خاذلة وهي الخِذْلان، والثالثة محايدة وهي القوة أو العون أو الحول أو التيسير، أمكن إذن وجود قوة محايدة لا تتدخَّل في أفعال الوعي إيجابًا أو سلبًا، والحياد على أية حال أقرب إلى المحافظة على حرية الأفعال من القوة الموجهة. إن

[١٠] التوفيق خلق قدرة على الطاعة، والخِذْلان خلق قدرة على المعصية، والموفَّق لا يعصي إذ لا قدرة له على المعصية، وعند الأشعرية التوفيق والخِذْلان ينسبان إلى الله نسبة واحدة على جهة واحدة، والقدرة للشيء وضده (النهاية، ص٤١٢)، الهدى والتوفيق هما تيسير الله المؤمن للخير الذي خلقه، وأن الخِذْلان تيسيره للشر الذي له خلقه (الفصل، ص٣٨–٣٩؛ التحفة، ص٤–٥)، وعند الأشعري الإيمان والطاعة بتوفيق من الله، والكفر والمعصية بخِذْلانه. خلق القدرة على ذلك (الملل، ج١، ص١٥٦). خلق الله الخلق

كانت تسلب الإرادة إلا أنها تُبقي على الحرية.[١١] قد تعني مثل هذه القوة في أحسن الحالات مجرد حضور الأسباب وسلامة الآلات، وبالتالي تكون قوة إنسانية مرئية بدنية أو شعورية

سيَّما الكفر والإيمان، ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم بتوفيق الله إياه ونصرته له (الفقه، ص١٨٥؛ شرح الفقه، ص٤٥). وقد قيل شعرٌ في العقائد المتأخرة:

ومثل توفيق ذوي السعادة   وخِذْلان أهل الحشر والشقاوة

(الوسيلة، ص٢٣٤؛ القول، ص٣٦-٣٧)

وأيضًا:

فخالق لعبده وما عمل   توفيق لمن أراد أن يصل
وخاذل لمن أراد بُعده   ومنجز لمن أراد وعده
فوز السعيد عنده في الأزل   وكذا الشقي ثم لم ينتقل

(الجوهرة، ص١١)

وعند الحسين بن محمد النجار استطاعة الإيمان توفيق وتسديد وفضل ونعمة وإحسان وهدى، وأن استطاعة الكفر ضلال وخِذْلان وبلاء وشر، وأنه جائز كون الطاعة في حال المعصية التي هي تركها بألَّا تكون كانت المعصية التي هي تركها في ذلك الوقت وبألَّا يكون كان الوقت وقتًا للمعصية التي هي تركها. وأن المؤمن مؤمن مهتدٍ دفعه الله وهداه، وأن الكافر مخذول خذله الله وأضلَّه، وطبع على قلبه، ولم يهده ولم ينظر له وخلق كفره ولم يُصلحه، ولو نظر له وأصلحه لكان صالحًا (مقالات، ج١، ص٣١٥)، وعند المعتزلة بوجه عام: التوفيق من الله إظهار الآيات في خلقه الدالة على الوحدانية وإبداع العقل والسمع والبصر في الإنسان، وإرسال الرسل وإنزال الكتب لطفًا منه وتنبيهًا للعقلاء من غفلتهم، وتقريبًا للطرق إلى معرفته، وبيانًا للأحكام تمييزًا بين الحلال والحرام، وإذا فعل ذلك فقد وفق وهدى، وأوضح السبيل وبين الحجة ولزم الحكمة، وليس يحتاج في كل فعل ومعرفة إلى توفيق مجرد وتسديد معجز، بل التوفيق عام وهو سابق على الفعل، والخِذْلان لا يُتصوَّر مُضافًا إلى الله بمعنى الإضلال والإغواء والصد عن الباب وإرسال الحجاب على الألباب؛ إذ يبطل التكليف ويكون العقاب ظلمًا (النهاية، ص٤١١)، وعند الإباضية الخوارج استطاعة الكفر ضلال وخِذْلان وطبع وبلاء وشر (المحيط، ص٢٣٢)، ثم يكون السؤال للخوارج: كيف يتم التوفيق بين ذلك وبين اعتمادهم على خلق الأفعال عند المعتزلة في أصلي التوحيد والعدل؟

[١١] إجماع الأمة كلها على سؤال الله التوفيق والاستعاذة به من الخِذْلان، فالقوة التي ترد من الله على العبد فيفعل بها الخير تُسَمَّى بالإجماع توفيقًا وعصمةً وتأييدًا، والقوة التي ترد من الله فيفعل بها الشر تُسَمَّى

يعرفها الإنسان، ويعمل بها قبل الفعل أو أثناء الفعل كقوةٍ متولدة من حركة الفعل ذاته وطبيعة الطاقة المتولدة منه،[١٢] فإن أمكن تقسيم التوفيق إلى عموم وخصوص بالنسبة إلى الخلق، فعموم التوفيق شاملٌ للخلق وكذلك نصب الأدلة والأقدار والاستدلال وإرسال الرسل وتسهيل الطرق لئلا يكون للناس حجةٌ على الله بعد الرسل، وخصوص التوفيق لمن علم الله منه هدايته وإرادته الاستقامة، وهذه قد تكون على أصناف، منها كمال الاعتدال في المزاج، من جهة الطبيعة أو الشريعة، النفس والنطفة والخلقة، أو من جهة تربية الأبوين أو الأستاذ أو المعلم أو أهل البلد أو القرابة، وحتى في هذه الحالة تكون الأفعال غير مكتسبة؛ فالإنسان غير مسئول عن الخِلقة كما أنه غير مسئول عن تعليم الأبوين، وفي هذه الحالة يكون جبر التوفيق العام متفقًا مع جبر التوفيق الخاص، ومع ذلك يمكن للوعي الفردي أن يخترق جبر الخِلقة والتعلم نظرًا لاستقلاله؛ فالطبيعة أقوى من الخِلقة، وحرية الفعل أقوى من التعليم.[١٣] ومع ذلك فالتخصيص خارج الأمور الطبيعية كالمزاج والتعلُّم تميز أو فعل بلا مبرر.[١٤] ويتم النصر والخِذْلان على مستويين؛ معرفي مثل النظر بالحجج والأدلة وشرح الصدر، وعملي أي التدخل الفعلي المباشر في أفعال الإنسان، فإذا كان التوفيق هو اللطف فإنه في هذه الحالة يشمل اللطف النظري، أي إظهار الآيات الدالة على الوحدانية والنبوة، ويتم ذلك عادةً دون حاجة إلى لطف وقتي لكل فعل على حدةٍ وهو التوفيق العملي، والأول أقل خطورة على حرية الأفعال من الثاني؛ لأنه مجرد توليد أفعال نظرية مثل توليد النظر للعلم ويترك الإرادة حرة لتحقيق الفعل، في حين أن الثاني يهدِّد حرية الأفعال

بالإجماع خِذْلانًا، والقوة التي ترد من الله على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تُسَمَّى عونًا أو قوةً أو حولًا؛ ولذلك يُقال لا حول ولا قوة إلا بالله، لذلك تُسَمَّى تيسيرًا (الفصل، ج٣، ص٣٠–٣٢).

[١٢] عند إمام الحرمين: التوفيق والخِذْلان هما سلامة الأسباب والآلات. وعند الأشعري الفرض المقارن للطاعة (التحفة، ص٤–٥).

[١٣] النهاية، ص٤١٢–٤١٤.

[١٤] في جواز التخصيص بالنعم دينية أو دنيوية، دنيا أو آخرة؛ عند القدرية سوى الله بين العقلاء في النعم الدينية ولم يخصَّ الأنبياء والملائكة بشيء من التوفيق والعصمة، ولا بشيءٍ من نعم الدين دون سائر المكلفين، وفي هذا بطلان فائدة دعاء الصالحين أو يوفِّقهم الله لما وفَّق له الأنبياء (الأصول، ص٢٥٢–٢٥٣).

تهديدًا مباشرًا؛ لأنه يكون بديلًا عن الفعل الإنساني وأقوى منه إيجابًا أم سلبًا.[١٥] واللطف الخاص في نهاية الأمر تعجيز لله وكأن الله لا يتصف بالاقتدار على اللطف بجميع الخلائق.

ولا يعني الخِذْلان أي عدم حدوث فعل، تدخل أية إرادة خارجية منعت الفعل من الوقوع أو امتناع تدخلها، بالرغم من الدعاء والابتهال، بل يعني الخِذْلان إذا كان الفعل مرويًّا أن هناك عواملَ في الموقف كانت غائبةً عن الفاعل وأن هناك نقصًا إمَّا في الباعث أو

[١٥] عند أهل الإثبات، النصر من الله، ما يفعله ويقذفه في قلوب المؤمنين من الجرأة مع الكافرين، وتُسَمَّى القوة على الإيمان نصرًا. أمَّا الخِذْلان فاختلفوا: (أ) ترك الله أن يحدث من الألطاف والزيادات ما يفعله بالمؤمنين (معنى سلبي). (ب) تسميته وحكمه بأنهم مخذولون. وقال أهل الإثبات قولين: (أ) الخِذْلان قوة الكفر. (ب) خلق كفرهم. والثانية أكثر تدميرًا للحرية من الأولى (مقالات، ج١، ص٣٠١-٣٠٢)، وعند أبي علي النصرة كلها ثواب والخِذْلان كله عقاب، وعند المعتزلة قد يكون النصر بالمحبة وقد يكون بمعنى زلزلة أقدام الكافرين ورعب قلوبهم فينهزمون. فإن هُزم المؤمنون لم يكن ذلك بخِذْلان من الله بل هم منصورون بالحجَّة على الكافرين (اللطف، ص١١١–١١٣). ولفظ «نصر» موجود في أصل الوحي، فقد ذكر ١٥٩ مرةً بمشتقاته المختلفة، منها ٧٠ مرة فعلًا، ٥٩ مرة اسمًا. صحيح أنه في الأفعال يغلب فعل الله (٥٠ مرة) على فعل الإنسان فردًا أو جماعةً (٢٠ مرة)، ولكن هذه المرات العشرين تجعل فعل الله مشروطًا بها مثل: ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللهَ يَنْصُرْكُمْ﴾ (٤٧: ٧)، ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ﴾ (٢٢: ٤٠)، وأن النصر الإنساني بَعْدي وليس قبليًّا في علم الله: ﴿وَلِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾ (٥٧: ٢٥)، وبالتالي تئول أفعال نصر الله طبقًا لعلاقة الشارط بالمشروط، وباقي الأفعال تجعل النصر من الإنسان فردًا وجماعةً بناءً على الإيمان أو إثباتًا له: ﴿وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ (٨: ٧٤)، ﴿وَيَنْصُرُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (٥٩: ٨)، والترابط الاجتماعي: ﴿وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (٨: ٧٣)، ونصرة الرسول من المؤمنين: ﴿ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾ (٣: ٨١)، ولكن أهم شيء هو النصر رفعًا للظلم ونتيجة للقتال كعمل جماعي كاختبار للإنسان وصراعه في الحياة مثل: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَنَاصَرُونَ﴾ (٣٧: ٢٥)، ﴿وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (٤٢: ٤١)، ﴿وَلَوْ يَشَاءُ اللهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ﴾ (٤٧: ٤)، ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ (٤٢: ٣٩)، ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ﴾ (٥٤: ١٠)، ﴿وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ﴾ (٨: ٧٢). أمَّا استعمالات النصر كفعل لله فإنها تعني أن النصر مقياس للآلهة، وأن المنتصر لا يكون إلا غالبًا مثل: ﴿هَلْ يَنْصُرُونَكُمْ أَوْ يَنْتَصِرُونَ﴾ (٢٦: ٩٣). أمَّا مشتقات الاسم فالغالب عليها النصر (٢٢ مرة)، وصفة نصير (٢٤ مرة)، ثم أنصار (١١)، نصارى (١٤)، ناصرين (٨)، ناصر (٣)، منتصر (٢٢)، منتصرين (٢)، ثم منصور، منصورون؛ وهي تشير إلى المعاني نفسها السابقة، فإن كان الغالب عليها إعطاء النصر كصفة لله إلا أن

الفكرة أو الغاية. قد يكون الأساس النظري للفعل غير محكم، وقد يكون الباعث ضعيفًا أو معدومًا، وقد تكون الغاية غير طبيعية أو وقتية. وفي مثل هذه الحالات لا يحدث الفعل من الإنسان بل يحدث فعل آخر من إنسان آخر باعثه أقوى وفكرته أوضح، وغايته أعمُّ وأشمل وأكثر تعبيرًا عن اكتمال الطبيعة. أمَّا إذا كان الفعل مرويًّا وذا أساس نظري سليم وقائمًا على باعث قوي، له غاية تعبِّر عن اكتمال الطبيعة، ثم لم يحدث، فهذا أيضًا لا يعني تدخل إرادة خارجية منعت الفعل من الوقوع، بل يعني وجود عوامل أخرى في ميدان الفعل هي التي منعت الفعل من الوقوع، وقد حدثت هذه الموانع في لحظة إتيان الفعل، وكيف تأتي في الخِذْلان إرادة خارجية تساعد الإنسان على فعل الشر، وهي صفة من صفات الكمال المطلق؟ كيف يصدر الشر عن الخير؟ كيف تساعد الإرادة الخارجية على فعل الشر وهي الإرادة الكاملة؟

(١-٣) الهداية والضلال

مفهومان متضادان مثل النصر والخِذْلان، وقد يكون التوفيق مع الهداية، وقد يُوضع الضلال مع الختم والطبع. يثبتان بحججٍ نقليةٍ كثيرةٍ لتبين أن الله هو الذي يؤتي كل نفس هداها، أو عقلية بدليل دعاء الإنسان لله وطلبه الهدى، والحقيقة أن الحجج النقلية كلها لا تُثبت شيئًا لأنها ظنية؛ إذ يمكن إعادة تأويلها لصالح حرية الأفعال ومعارضتها بحجج مضادة على ما وضح في نظرية العلم.[١٦] كما أن الدعاء بهما عجز وتخلٍّ عن تحقيقات

ذلك في نطاق أن النصر هو مقياس للألوهية، كما تظهر أيضًا صلة النصر بالظلم مثل: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ (٢: ٢٧٠)، (٣: ١٩٢)، (٥: ٧٢).

أمَّا بالنسبة للفظ «خذل» فقد ذُكر ثلاث مرات في أصل الوحي كفعل للشيطان: ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا﴾ (٢٥: ٢٩)، وليس كفعل لله، وذلك لأن النصر مقياس للإله: ﴿وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ﴾ (٣: ١٦٠)، ومقياسًا للإله الحق الواحد: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا﴾ (١٧: ٢٢)، فالخِذْلان لفظ إضافي بالنسبة للنصر وليس لفظًا أصليًّا حتى لا يُنسب فعل الشر إلى الله، فالخِذْلان هو مجرد غياب النصر.

[١٦] عند أصحاب الحديث والسنة الله فعَّال لما يريد، يهدي من يشاء ويضل من يشاء، لا هادي لمن أضله ولا مضل لمن هداه، موفق أهل محبته وولايته لطاعته وخاذل لأهل معصيته، فدل ذلك كله على تدبيره وحكمته، وأنه عادل في خلقه بجميع ما يبتليهم به ويقضيه عليهم من خير وشر ونفع

الغايات بالفعل. الدعاء سلوك شعبي عام وليس من سلوك العقلاء، من صفات العاجزين وليس من شيمة المناضلين، وما الضامن أن يكون الدعاء أو الابتهال ليس موجهًا إلى المؤله المشخص بل إلى الإنسان ذاته الذي يشخص انفعالاته، إلى شخص حقيقي ذي سلطة أو من يُعطيه الإنسان نفسه سلطة بتوهمه أنه من الأنبياء والأولياء والصالحين؟ وإذا كان التوفيق والخِذْلان والعون والتيسير نتيجةً للابتهال والدعاء، أي نتيجة لفعل الإنسان في السؤال والطلب، سواء أعطى إليه أم لم يُعط، فقد تتدخل الإرادة الخارجية حتى بلا سؤال أو طلب تدخلًا مجانيًّا خالصًا بالإضلال أو الطبع أو الختم في حالة منع اللطف! والحقيقة أن هذا إسقاط من شعور سوداوي على المؤله المشخص، ولماذا يبدأ المؤله المشخص بلا سبب أو باعث منه أو سؤال أو طلب من الإنسان بالإضلال والختم والطبع؟ أليس الأكثر اتفاقًا مع طبيعته الكاملة إعطاء اللطف بلا سؤال؟ وكيف يصدر الإضلال والختم والطبع عن الكمال المطلق؟ وكيف يصدر بلا داعٍ إنساني أو استحقاق؟ وإذا حدث فكيف يمكن تبرير استحقاق الإنسان للمدح والذم إذا ختم وطبع على قلبه؟ وكيف يمكن فهم التكليف إذا بدأ بالختم والطبع والإضلال الذي ليس للإنسان حيلة فيه؟

وقد تنقسم الهداية إلى عامة وخاصة مثل التوفيق واللطف؛ الأولى هداية نظرية، مجرد بيان الحق ونصب الأدلة عليه، والثانية هداية عملية تقوم بفعل الهداية، الأولى يقدر عليه الله كما تقدر عليه الرسل، في حين أن الثانية لا يقدر عليه إلا الله. الأولى عامة للناس

وضر، وغنى وفقر، ولذة وألم، وصحة وسقم، وهداية وضلال (الإنصاف، ص٢٨)، والله يفعل ما يشاء ويهدي من يشاء (النسفية، ص١١٠؛ شرح التفتازاني، ص١١٠–١١١؛ حاشية الخيالي، ص١١٠؛ حاشية الإسفراييني، ص١١١) التوفيق والهداية، أي الدعوة إلى الإيمان والطاعة، ويقدم الإيجي ثلاث حجج: (أ) إجماع الأمة على اختلاف الناس فيها والدعوة عامة لا اختلاف فيها. (ب) الدعاء بها نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم والدعوة حاصلة واختلاف الناس في الانتفاع بها. (ج) كونه مهديًّا وموفقًا من صفات المدح دون كونه مدعوًّا (المواقف، ص٣١٩–٣٢٠) في أن الهداية والإضلال من فعل الله (الأصول، ص١٤٠–١٤١؛ الفصل، ص٣٤–٣٥). الهداية والإضلال من فعل الله، نفوذ مشيئته في مراداته، في معنى التوفيق والخِذْلان والشرح والختم والطبع ومعنى النعمة والشكر (النهاية، ص٣٩٧–٤١٦)، هل شاء الله كون الكفر والفسوق وإرادة من الكافر أو الفاسق أم أراد كونه (الفصل، ص١٠٤–١٢٠)، هل لله نعمة على الكفار (الفصل، ص١٣٦–١٣٧)، عند أهل الإثبات لو هدى الله الكافرين لَاهتدوا فلما لم يهدهم لم يهتدوا وقد يهديهم بأن يقوِّيَهم على الهدى فتسمَّى القدرة على الهدى هدى، وقد يهديهم بأن يخلق هداهم (مقالات، ج١، ص٢٩٨).

جميعًا والثانية خاصة للمهتدين.[١٧] وهنا تبرز نفس الإشكالات السابقة في التوفيق والسداد واللطف، فمع أن الهداية النظرية أقل خطورة على حرية الأفعال من الهداية العملية، إلَّا أن كلتا الهدايتين يضعان سؤالًا: ما مقياس الاختيار بين العام والخاص؟ وإذا كان الفعل الإنساني هو المقياس تكون له الأولوية على الفعل الإلهي وتثبت حرية الأفعال، وكيف يمكن التفريق بين هداية الله وهداية الرسول؟ أليس ذاك وضعًا لله والرسول على المستوى نفسه من الفعل؟ وإذا ما حدث توفيق أو هدى، ما المانع أن ينسبه الإنسان إلى الأشخاص الموجودين بالفعل وليس إلى المؤله المشخص؟ لا يستطيع الأشخاص إلا التوجيه أو الإرشاد، حتى الأنبياء تعلِّم وتعطي الفكر ولا تفعل أكثر من ذلك، ولما كان من الصعب على الإنسان التمييز بين المشخص والتشخيص، حدثت الوساطة وطلب الهدى والتوفيق من الأشخاص، وهروبًا من الإرادة المشخصة وتدخلها إثباتًا للحرية أو اقترابًا منها تصبح الأفعال إمَّا من الكون أو من الطبيعة أو من الخلقة، ولما كان الكون إثباتًا للشر الكوني خارج الفعل الإنساني لم تبقَ إلا الطبيعة أو الخلقة، والطبع هو في الحقيقة فعل الطبيعة وليس فعل إرادة خارجية. قد يكون الإنسان بطبعه يقظًا أو خاملًا، متوقدًا أو باردًا. قد يزدهر هذا الطبع أو يتقلَّص بالتربية داخل الجماعة نسبيًّا، قد يصبح المتألِّق أقلَّ إشراقًا

---

[١٧] في الهدى والضلال والختم والطبع (الفصل، ج٥، ص٢١٠–٢١٣)، عند أهل السنة الهداية على وجهين: (أ) من جهة إبانة الحق والدعاء إليه ونصب الأدلة عليه، وعلى هذا الوجه يصح إضافة الهداية إلى الرسل. (ب) من جهة أن هداية الله لعباده خلق الاهتداء في قلوبهم، ولا يقدر عليه إلا الله. الأولى شاملة للجميع، والثانية خاصة للمهتدين (الأصول، ص٣٤٠)، وفي هذا المعنى النظري يفسر ابن حزم آية: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ (٤١: ١٧) على النحو الآتي: (أ) دعوناهم. (ب) بَيَّنَّا لهم السبل. (ج) أعلمناهم الهدى من الضلالة. (د) هدينا فريقًا وأضللنا فريقًا. (ﻫ) فريقًا آمنوا ثم ارتدُّوا، وهذا المعنى الأخير يفيد قدرة الإنسان على الفعل الحر (الإنصاف، ص١٦٥–١٦٦)، وعند ابن حزم أيضًا الهدى الواجب على النبي هو الدلالة والتعليم الديني وهو غير الهدى الذي ليس هو عليه وإنما هو لله وحده (الفصل، ج٣، ص٣٥)، من أعطاه الله الهدى فقد اهتدى ومن أضلَّه فلا يهتدي (الفصل، ج٣، ص٣١–٣٢)؛ الله يهدي من يشاء فضلًا منه ويضل من يشاء عدلًا منه، وإضلاله وخِذْلانه وتفسيره الخِذْلان أنه لا يوفِّق العبد إلى ما يرضاه منه وهو عدل منه، وكذا عقوبة المخذول على المعصية (الفقه، ص١٨٧؛ الفصل، ج٣، ص١١٨).

إذا لم تحدث التربية الاجتماعية، وقد يصبح الخامل أكثرَ نشاطًا بالتربية الاجتماعية، ولكن التربية الاجتماعية لا تخلق شيئًا من عدم ولا تعدم شيئًا بعد وجود.[١٨]

إن الهداية والضلال تجربتان نفسيتان بناءً على موقف اجتماعي؛ الهداية هي القدرة على النظر السليم والحكم الصائب والتخطيط الدقيق قبل تحقيق الفعل، وهي قوة مفاجئة أو طاقة غير متوقعة ساعة تحقيق الفعل يشعر بها المناضل، يشعر بأن قوته زادت ساعة النضال إلى مائتين؛ إذ يأتي الإنسان في لحظات التوتر الانفعالي الشديد بأعظم مما يأتي به في اللحظات العادية، تظهر هذه القدرة غير المتوقعة كغيرها من العوامل ساعة الفعل، في التوِّ واللحظة. الإنسان حرية، بالرغم من تدبيره المسبق وتخطيطه لما سيحدث ساعةَ الفعل، إلا أن عوامل جديدة تدخل في ميدان الفعل أو تظهر في الفاعل تجعل تخطيطه الأوَّل مجرد تقدير مسبق لا يُطابق الواقع تمامًا، وهذا هو الفرق بين العمل النظري المسبق والعلم الحيوي الحركي.

وإذا كان تجوز من الله الهدايةُ فكيف يجوز منه الإضلال؟ وإذا كان الإضلال بالشيطان فهل يوضع الله على المستوى نفسه مع الشيطان في الإضلال كما وُضع من قبل على المستوى نفسه مع الرسول في الهداية؟ وكيف يخلق الله الضلال في القلوب ويقضي على العقل والقدرة على التمييز وعلى إمكانية الوعي منذ البداية؟ وإذا كان الضلال جزاءً

[١٨] الشر الكوني كما هو الحال عند الثنوية التي ترى أن الهداية من النور والضلال من الظلمة (الأصول، ص١٤٢)؛ عند الجاحظ ومعمر الإضلال فعل الطبيعة (الفصل، ج٣، ص٣٧)، ولا تعني الخلقة أو الطبيعة الجبر وعدم استطاعة الإنسان تغيير أي شيء. الطبيعة اختيار، والخلقة حرية. يقول ابن حزم مثلًا مفسرًا الطبيعة على أنها جبر: «ومن عرف تراكيب الأخلاق المحمودة والمذمومة علم أنه لا يستطيع أحد غير ما يفعل مما خلقه الله فيه، فتجد الحافظ لا يقدر على تأخُّر الحفظ، والبليد لا يقدر على الحفظ، والفهم لا يقدر على الغباوة، والغبي لا يستطيع ذكاء الفهم، والحسود لا يقدر على ترك الحسد، والنزيه النفس لا يقدر على الحسد، والحريص لا يقدر على ترك الحرص، والبخيل لا يقدر على البذل، والجبان لا يقدر على الشجاعة، والكذاب لا يقدر على حفظ نفسه عن الكذب، كذلك يوجدون من طفولتهم، والسيئ الخلق لا يقدر على الحِلم، والحيي لا يقدر على القِحَة، والوقح لا يقدر على الحياء، والعيي لا يقدر على البيان، والطيوش لا يقدر على الصبر، والغضوب لا يقدر على الحِلم، والصبور لا يقدر على الطيش، والحليم لا يقدر على الغضب، والعزيز النفس لا يقدر على المهانة، والمهين لا يقدر على عزة النفس، وهكذا في كل شيء فصح أنه لا يقدر أحد إلا على ما يفعل بما يتم الله فيهم القوة على فعله». وإن كان خلاف ذلك متوهمًا منهم بصحة البنية وعدم المانع، فالحتمية الخلقية متحدة هنا مع الفعل الإلهي وإن كانت الحرية تقتصر على مجرد أفعال البدن وتحريك الأعضاء (الفصل، ج٣، ص٣٣).

واستحقاقًا، فإن الأولوية تكون لفعل الفشل الإنساني وليس لفعل الإضلال من الله. وإن كان الإضلالُ مجردَ ضيق النفس وحرج الصدر وانتهاء السبل بالإنسان، فإنه يكون مجرد حالة نفسية من الفشل والضياع، وعدم القدرة على السيطرة على ميدان الفعل، وقد يصل الأمر إلى حد الهزيمة والنكوص والتراجع، ولكنها حالةٌ مؤقتة، إذ سرعان ما يستعيد الإنسان قواه، ويكسب من تجاربه، ويُعيد تخطيطه ويراجع حساباته حتى يعاودَ الكرَّة؛ فالفشل أحد تجارب النجاح، والنكوص أحد مراحل التقدُّم.[١٩] وقد توضع المسألة كلها على مستوى اللغة وتحليل الألفاظ دفاعًا عن الحرية وإثباتًا لأفعال الوعي الفردي؛ فالهداية والضلال مجرد أسماء أو أحكام أو أخبار وإعلام خارج القدرة والفعل، هي مجرد إرشاد نظري وليس تدخلًا عمليًّا في أفعال الإنسان، والإرشاد النظري موجود في الوحي سلفًا بفهمه وتأويله والكشف عن مضمونه في المصالح العامة، وليس فعلًا جديدًا من الله. وقد يكون مجرد تفويض من الله للإنسان أن يفعل مكانه وأن يحقِّق أفعاله باسمه طبقًا لخلافة الإنسان لله على الأرض.[٢٠] وفي أصل الوحي الهداية مشروطة بالإدراك وبالإيمان وبالعمل

[١٩] عند المجوس: الهداية من الإله والإضلال من الشيطان (الأصول، ص١٤٢؛ الفصل، ج٣، ص٣٦–٣٧) ما لم يتفضَّل عليه ولم يرحمه اتبع الشيطان (الفصل، ج٣، ص٣٢–٣٣)، وقد فسَّر بعض أهل السنة الإضلال بمعنى اللطف الذي يقع به الإيمان! الإضلال هو تضييق الصدور وتحريجها والختم على القلوب والطبع عليها وأكنانها عن أن تفقه الحق (الفصل، ج٣، ص٣٧). الإضلال من الله عند أهل السنة على معنى الضلال في قلوب أهل الضلال، ومعناه على وجهين: (أ) تسمية الضلال ضلالًا. (ب) جزاء أهل الضلال على ضلالتهم (الفِرَق، ص٢٤٠–٢٤١؛ الأصول، ص٢٤١)؛ الله أضل من شاء (الفصل، ص٣٦).

[٢٠] من القدرية صِنف يُقال لهم المفوضة، قالوا إنهم موكلون إلى أنفسهم أنهم يقدرون على الخير كله بالتفويض الذي يذكرون دون توفيق الله وهداه (التنبيه، ص١٧٤) اختلفت المعتزلة في الهدى: هل يُقال إن الله هدى الكافرين أم لا على مقالتين: (أ) أكثر المعتزلة، أن الله هدى الكافرين فلم يهتدوا ونفعهم بأن قواهم على الطاعة فلم ينتفعوا، وأصلحهم فلم يصلحوا. (ب) لا تقول إن الله هدى الكافرين على وجه بأن بيَّن لهم ودلهم لأن بيان الله ودعاءه هديٌ لمن قبل دون من لم يقبل، كما أن دعاء إبليس إضلال لمن قبل دون من لم يقبل، وقالت القدرية أيضًا إن الهداية من الله على معنى الإرشاد والدعاء وإبانة الحق وليس من هداية القلوب في شيء (الأصول، ص٢٤١)، واختلف الذين قالوا إن الله هدى الكافرين بأن بيَّن لهم ودلَّهم: (أ) سمَّاهم مُهتدين وحكم لهم بذلك. (ب) ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الفوائد والألطاف. (ج) لا نقول سمى وحكم ولكن هدى الخلق أجمعين بأن دلَّهم وبيَّن لهم وأنه هدى المؤمنين بما يزيدهم من الطاقة. وذلك ثواب يفعله بهم في الدنيا ويهديهم إلى الجنة في الآخرة (الجبائي)، وعند النظام يجوز أن يُسَمَّى طاعة المؤمنين وإيمانهم بالهدى (مقالات، ج١، ص٢٩٨–٢٩٩)، كما اختلف

الصالح وبالاعتصام وبالاتِّباع وبالجهاد، وهي اختيارٌ إنسانيٌّ خالص وفعل حر للإنسان، كما أنها فعل للرسول وللأئمة وللأمة، وقد يكون الطريق إليها تأمُّل الإنسان في آيات الطبيعة أو قراءته لآيات الوحي، فكلاهما يؤديان إلى الهدى.[٢١]

المعتزلة في الإضلال: (أ) التسمية والحكم بأنهم ضالون، أو أمرهم لهم أو إخبارهم أو ترك أحداث اللطف والتسديد والتأييد. (ب) إهلاكهم عقوبة لهم. (ج) عند أهل الإثبات الإضلال عن الدين قوة على الكفر. وقالوا: هو التَّرك (الكوساني)، وقالوا: خلق ضلالهم، ولكن امتنعت المعتزلة عن القول بأن الله أضل عن الدين أحدًا من خلقه (مقالات، ج١، ص٢٩٩)، وقالوا إن الإضلال على وجهين: (أ) سماه ضالًّا. (ب) أجازه على ضلالته (الأصول، ص١٤١–١٤٢) منها ١٠ مرات.

[٢١] ذكر لفظ الهداية في أصل الوحي ٣٠٧ مرة، منها ١٩١ مرة فعلًا (ومن ٧ مرات أفعل التفضيل)، ١٣٦ مرة اسمًا، اسم فعل هادي فردًا أو جمعًا، ٢١ مرة اسم مفعول. ونجد أن الأفعال والأسماء كلها ١٧٥ مرة الهدى فعل إنساني، ومن الأسماء وحدها ٩٠ مرة الهدى فعل إنساني، فالغالب في الهدى أولوية الفعل الإنساني على الفعل الإلهي؛ فالهدى كفعل السهي مشروط بعمل الحواس والإدراك الإنساني: ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ﴾ (٤٣: ٤٠)، ﴿أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ﴾ (١٠: ٤٣)، ﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ﴾ (٢٧: ٨١). ومشروط بالإيمان: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللهُ﴾ (١٦: ١٠٤)، ومشروط بالعمل الصالح: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾ (١٠: ٩)، ومشروط بالتوبة: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ (٢٠: ٨٢)، ومشروط بالإنابة: ﴿وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ (٤٢: ١٣)، ومشروط بالاتِّباع: ﴿فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ﴾ (١٩: ٤٣)، ومشروط بالاعتصام: ﴿وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللهِ فَقَدْ هُدِيَ﴾ (٣: ١٠١)، ومن هذه الحالة يكون الهدى نتيجة طبيعية للشرط وليس فعلًا إلهيًّا، ومشروطًا بالجهاد: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (٢٩: ٦٩)، وشرط في الزيادة بفعل الإنسان: ﴿وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾ (١٩: ٧٦)، ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ (٤٧: ١٧)، وينجلي الشرط في حرف الشرط إن مثل: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾ (٢: ١٣٧)، ﴿فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ﴾ (٣: ٢٠). فشرط الهدى هو الإيمان والإسلام، أي أفعال الشعور الداخلية وليس فعل الإرادة الخارجية، والشرط يعني أن الهدى أيضًا ليس ضروريًّا؛ لذلك يعبر عنه بصيغ الاحتمال مثل: «إن»، «لو»، «لعل»، «عسى»، ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى﴾ (٩٦: ١١)، ﴿وَرَأَوُا الْعَذَابَ لَوْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَهْتَدُونَ﴾ (٢٨: ٦٩): ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (٢: ١٥٠)، ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (٣: ١٠٣)، ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾، ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (١٦: ١٥)، ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (٤٣: ١٠)، فالهداية لها سبيل مثل النعمة والآية الطبيعية أو الآية النصية، أو الإنذار مثل: ﴿لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (٣٢:

٣)، ﴿لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ (٢٠: ١٠)، كما يعبِّر عن الاحتمال بعسى مثل: ﴿فَعَسَى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ (٩: ١٨)، وقد يكون الشرط والاحتمال بإن أو متى مثل: ﴿إِنْ تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ﴾ (١٦: ٣٧)، ﴿فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٢: ٣٨)، والهدى مشروط بالطاعة: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ (٢: ١٣٥). والهداية اختيار حر للإنسان وليس فرضًا عليه من إرادة خارجية مثل: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ (٤١: ١٧)، ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَى﴾ (٥٣: ٣٠). وعلم الله بعدي؛ بعد أن يتحقق الفعل، وسبأ لا تهتدي أو تهتدي فالأمر لها: ﴿قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ﴾ (٢٧: ٤١)، ﴿وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ (١٨: ٥٧)، ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ (٤٦: ١١)، فالهداية متصلة بعقل الإنسان وإدراكه: ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (٢: ١٧٠)، ومتصلة بالوسائل والا فلا هداية ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ (٤: ٩٨) ومتصلة بالعلم ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (٥: ١٠٤) ﴿اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى﴾ (٢: ١٦)، (٢: ١٧٥)، ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُوكُمْ﴾ (٧: ١٩٣)، ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا﴾ (٧: ١٩٨)، ﴿وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا﴾ (١٨: ٥٧)، والهدى غير ملزم للإنسان في شيء: ﴿هَذَا هُدًى وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَهُمْ عَذَابٌ مِنْ رِجْزٍ أَلِيمٌ﴾ (٤٥: ١١)، قد يتبعه الإنسان وقد لا يتبعه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى﴾ (٤٧: ٢٥)، ﴿وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى﴾ (٤٧: ٣٢)، وقد استعمل أفعل التفضيل ٧ مرات مما يدل على المقارنة وأن هناك فعلًا أهدى من قبل على الإنسان أن يختار بينهما مثل: ﴿هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا﴾ (٤: ٥١)، ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (٦٧: ٢٢)، ﴿قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾ (٤٣: ٢٤)، ﴿لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ﴾ (٣٥: ٤٢)، والهداية كفعل إلهي مشروطةٌ بالفعل الإنساني سلبًا، فالله لا يهدي الظالمين، ﴿وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (٢: ٢٥٨)، (٥: ٥١)،(٢٨: ٥٠)، (٤٦: ١٠)، (٦١: ٧)، (٦٢: ٥)، (٢٨: ٥)، ولا يهدي الكافرين: ﴿وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (٢: ٢٦٤)، (٥: ٦٧)، (٩: ٣٧)، (١٦: ١٠٧)، ولا يهدي الفاسقين: ﴿وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (٩: ٢٤)، (٩: ٨٠)، (٦١: ٥)، (٦٣: ٦)، ولا يهدي الخائنين: ﴿أَنَّ اللهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ (١٢: ٥٢)، ولا الضالين: ﴿فَإِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ﴾ (١٦: ٣٧)، ولا الكاذب الكافر: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ (٣٩: ٣)، ولا المسرفين: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ (٤٠: ٢٨)، وقد يكون الهدى وهمًا: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (٧: ٣٠)، ولا تكون الهداية من الله وحده بل يُنافس الشيطان بالغواية: ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾ (٢٧: ٢٤)، وقد يكون الاهتداء بالتقليد: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ (٤٣: ٢٢)، ولكن الغالب أن الاهتداء ذاتي: ﴿أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾

(٦: ٨٢)، والاهتداء للنفس وبالنفس: ﴿فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ﴾ (١٠: ١٠٨)، (١٧: ١٥)، (٢٧: ٩٢)، (٣٩: ٤١)، (٥: ١٠٥)، ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (٥: ١٠٥)، فهو فعل لازم ولا يتعدَّى، وبالتالي لا يكون فعل هداية من آخر. وكما لا يكون فعل الهداية من الله وحده فإنه قد يكون من أثر الرسول: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (٤٢: ٥٢)، أو من فعل الرسل: ﴿فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا فَكَفَرُوا وَتَوَلَّوْا﴾ (٦٤: ٦)، ﴿وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ (١٨: ٥٧)، ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾ (٩: ٣٣)، ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾ (١٧: ٩٤)، ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾ (١٨: ٥٥)، وقد يكون الهدى فعل الأئمة: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾ (٢١: ٧٣)، ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾ (٣٢: ٢٤)، وقد يكون فعل الأمة؛ أمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (٧: ١٨١)، ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ﴾ (٧: ١٥٩)، والهداية أيضًا فعل الطبيعة والتأمل فيها: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا﴾ (٦: ٩٧)، ولكن الفعل الأعظم في الهداية الوحي أو الكتاب، التوراة والإنجيل والقرآن، وهو الاستعمال الأكثر شيوعًا (أكثر من أربعين مرة)، مثل: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (٣: ١٣٨)، ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى﴾ (٤: ١١٥)، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ (٥: ٤٤)، ﴿وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾ (٥: ٤٦)، ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ﴾ (٦: ٩١)، ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾ (٦: ١٥٤)، ﴿وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ﴾ (٧: ١٥٤)، ﴿قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (١٠: ٥٧)، ﴿وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (١٢: ١١١)، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (١٦: ٨٩)، ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا * يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ﴾ (٧٢: ١-٢)، ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ (٢: ٢)، ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ (٢: ١٨٥)، ﴿وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ * مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ﴾ (٣: ٣-٤)، ﴿فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (٧: ٥٢)، ﴿وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (٢: ١٧)، ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ * هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (٢٧: ١-٢)، ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ * هُدًى وَرَحْمَةً لِلْمُحْسِنِينَ﴾ (٣١: ٢-٣)، ﴿وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (٣٢: ٢٣)، في حين أن الكعبة لم تُذكر إلا مرة واحدة كهدى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾ (٣: ٩٦).

أمَّا الضلال فإنه لا يعني بالضرورة فعل الله، بل هو فعل حر للإنسان واختيار مشروط بالإدراك والنقل، وقد يأتي الضلال من التبعية والتسلُّط ويكون سببًا للعقاب والاستحقاق؛ لأنه نتيجة لفعل الإنسان، ولا يكون إلا فعل شر؛ ومِنْ ثَمَّ لا يكون فعلًا إلهيًّا، بل هو إنساني اجتماعي سياسي يظهر في وضع إنساني خالص.[٢٢]

[٢٢] ورد لفظ «الضلال» في أصل الوحي ١٩١ مرة منها ١٢٦ فعلًا (منها ٩ أفعال تفضيل)، والباقي أسماء: «ضال» ١٤ مرة (مرة مفردًا، ١٣ جمعًا)، «تضليل» مرة واحدة، «مضل» ٣ مرات (٢ مفردًا وواحد جمعًا)، «ضلال» ٣٨ مرة، «ضلالة» ٩ مرات. فهو في الغالب فعل وليس اسمًا أو صفةً، وهو فعل للإنسان؛ إذ إنه لم يُضف إلى الله إلا حوالي ٢٠ مرة أو عشر الاستعمالات، والتسعة أعشار الأخرى للإنسان. الضلال إذن فعل إنساني أكثر منه فعلًا إلهيًّا، وهو فعل إنساني حر باختيار الإنسان مثل: ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (١٨: ١٠٤)، ﴿قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (٦: ١٤٠)، ﴿يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ﴾ (٤: ٤٤)، ﴿ثَانِيَ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾ (٢٢: ٩)، ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾ (٣١: ٦)، ﴿رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾ (١٠: ٨٨)، ﴿لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾ (٤٤: ١٨)، والاختيار وارد بين الاثنين: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (٣٤: ٢٤)، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى﴾ (٢: ١٦)، (٢: ١٧٥)، ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا﴾ (٩: ٧٥)، فالفعل الإلهي هنا امتداد للفعل الإنساني وليس سابقًا عليه، والاختيار حر بين الإيمان والكفر وتبديل أحدهما بالآخر: ﴿وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾، واختيار حر بين الإيمان والشرك: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾، ﴿وَجَعَلَ لِلهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ (٣٩: ٨)، (١٤: ٣٠)، بل إن الإنسان حرٌّ في أن يتبع الأنبياء أو لا يتبع الرسول: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ (٢٠: ١٢٣)، والفعل الحر يختلف باختلاف الأفراد: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ (٢: ٢٨٢)، هو فعل إنساني خالص مرتبط بالإدراك والعقل ودرجة الوعي وإلا كان الإنسان كالحيوان والبشر كالأنعام: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (٧: ١٧٩)، ﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ﴾ (٢٧: ٨١)، (٣٠: ٥٣)، ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (١٧: ٧٢)، ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (٢٥: ٤٤)، ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ وَمَنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (٤٣: ٤٠)، والضلال نتيجة لأفعال الشعور الحرة من كفر أو فسوق أو عصيان. فالكفر كفعل حر للإنسان ضلال: ﴿فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (٥: ١٢)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (٤: ١٦٧)، ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ (٤٧: ١)، ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْسًا لَهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ (٤٧: ٨)،

﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (٤: ١٣٦)، ومِنْ ثَمَّ لا يحق للكافرين الدعاء: ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ (٤٠: ٥٠)، ﴿وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ (٤٠: ٢٥)، والضلال نتيجة للعصيان: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (٣٣: ٣٦)، ونتيجة للفسق: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (٢: ٢٦)، ونتيجة للظلم: ﴿وَيُضِلُّ اللهُ الظَّالِمِينَ﴾ (١٤: ٢٧)، ﴿لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (١٩: ٣٨)، ﴿بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (٣١: ١١)، ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا﴾ (٧١: ٢٤)، ونتيجة للكذب: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (٦: ١٤٤)، وهو نتيجة للهوى في الغالب: ﴿قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ (٦: ٥٦)، ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ﴾ (٥: ٧٧)، ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ (٤٥: ٢٣)، ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾ (٣٨: ٢٦)، ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (٦: ١١٩)، ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنَ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللهِ﴾ (٢٨: ٥٠)، وهو نتيجة للضياع الإنساني: ﴿وَقَالُوا أَئِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (٣٤: ١٠)، ونتيجة للإسراف والارتياب أوَّلًا ثم فعل الله ثانيًا: ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ﴾ (٤٠: ٣٤)، ومرتبط بقسوة القلب: ﴿فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (٣٩: ٢٢)، والضلال ليس فعلًا لله بل هو أقرب إلى ضيق الصدر: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ (٦: ١٢٥)، وتدل صيغة أفعل التفضيل «أضل» على الفعل الحر وأن هناك درجات في الفعل: ﴿أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ (٥: ٦٠)، ﴿أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (٢٥: ٣٤)، ﴿مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ (٤١: ٥٢)، ولكن الشر الأعظم يأتي من التضليل، أي من التبعية وإيقاع إنسان إنسانًا آخر في الضلال، قهر الأوَّل وتسلطه وتبعية الثاني وإنكاره لعقله وحريته وطواعيته له: ﴿أَأَنْتُمْ أَضْلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ﴾ (٢٥: ١٧)، ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾ (٣٦: ٦٢)، ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ﴾ (١٤: ٣٦)، ﴿لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي﴾ (٢٥: ٢٩)، ﴿قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ (٢٠: ٨٥)، ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا﴾ (٧١: ٢٤)، ﴿رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ﴾ (٧: ٣٨): ﴿إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ (٣٣: ٦٧)، ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ﴾ (٤: ١١٩)، ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ﴾ (٧: ١٥٥)، ﴿لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾ (٤: ١١٣)، ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾ (٦: ١١٦)، ﴿وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (١٦: ٢٥)، ﴿قَالَ قَرِينُهُ رَبَّنَا مَا أَطْغَيْتُهُ وَلَكِنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ﴾ (٥٠: ٢٧)، ﴿فَقَالُوا أَبَشَرًا مِنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ إِنَّا إِذًا لَفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ (٥٤: ٢٤)، قد يقع الإضلال من فرعون: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ

ولا يتعدَّى الفعل الإلهي كونه العلم البعدي بالفعل الإنساني، ومجرد البيان بالوحي، فالله لا يفعل الضلال ولا الرسول، بل هو أساس الاستحقاق بعدما تتكشَّف الحقائق.[٢٣]

قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾ (٢٠: ٧٩)، وقد يأتي من الجن والإنس: ﴿رَبَّنَا أَرِنَا الَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾ (٤١: ٢٩)، وقد يأتي من أهل الكتاب: ﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ﴾ (٣: ٦٩)، وقد يأتي من الشيطان وبالتالي هل يكون مزاحمًا لله في الإضلال؟ ﴿وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (٤: ٦٠)، ﴿قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾ (٢٨: ١٥)، وقد يأتي من المجرمين: ﴿وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ﴾ (٢٦: ٩٩)، ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ (٥٤: ٤٧)، فالضلال في النهاية مشروط بفعل الإنسان: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (٦٠: ١). هو فعل ذاتي صرف، يعود من النفس وإليها، منها ويعود عليها، ﴿خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (٧: ٥٣)، (١١: ٢١)، ﴿فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ (١٠: ١٠٨)، (١٧: ١٥)، (٣٩: ٤١)، (١٧: ١٥)، ﴿قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي﴾ (٣٤: ٥٠)، وهو ضلال يقع في التاريخ بعصيان الأنبياء: ﴿وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (٣٧: ٧١)، ﴿وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ﴾ (٢: ١٩٨)، ﴿إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ﴾ (٣٧: ٦٩)، ﴿وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (٣: ١٦٤) ﴿إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (٦: ٧٤) ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (٧: ٦٠) ﴿إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (١٢: ٨)، ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (٢١: ٥٤)، ﴿تَاللهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (٢٦: ٩٧).

[٢٣] الله لا يُضل ولا الرسول، فالله يعلم ولكنه لا يفعل: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ (١٦: ٢٥)، (٥٣: ٣٠)، (٦٨: ٧)، (٦: ١١٧)، ﴿قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَى وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (٢٨: ٨٥)، (٢٧: ٩٢)، الله يعطي البيان: ﴿يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (٤: ١٦٧)، ولكنه لا يفعل الضلال: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ (٩: ١١٥)، ﴿إِنْ تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ﴾ (١٦: ٣٧)، ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ (٤٧: ٤)، والرسول لا يُضل أحدًا: ﴿وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾، إن الذي يهدي ويضل هو المثل في الطبيعة: ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ (٢٥: ٩)، إن الضلال هو نتيجة الاستحقاق: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ (٣٨: ٢٦)، يعترف الإنسان في النهاية بالشقاوة: ﴿قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ﴾ (٢٣: ١٠٦)، ﴿قَالَ فَعَلْتُهَا إِذًا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ (٢٦: ٢٠)، والضلال في مقابل الحق: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ (١٠: ٣٢)، وهو الطريق المعوج في مقابل القوة التي ترد من الله على العبد فيفعل بها ما ليس بطاعة ولا معصية تُسَمَّى عونًا أو قوةً أو حولًا (الفصل، ج٣، ص٣٠). المعونة تمكين الغير من الفعل مع الإرادة

(٤-١) العون والتيسير

وهما لفظان متجانسان إيجابيان، مثل التوفيق والسداد، ويقرن بهما لفظَا الحول والقوة، ولا تعني هذه الألفاظ أيضًا تدخُّل إرادة خارجية مشخصة في أفعال الوعي الفردي لتعينه وتيسر له. العون أو التيسير هو مجرد إحساس النفس بقوتها وقدرتها قبل الفعل، ولتحقيق الأفعال العادية وليس الخارقة للعادة. وهل يحتاج الإنسان إلى إرادة خارجية مشخصة أو غير مشخصة للإتيان بالأفعال العادية، القيام أو القعود، الحركة أو السكون؟ وهل أصبح الإنسان مجرد آلة صماء تحركها إرادة خارجية؟ قد تكون هذه القوة بدنية خالصة تتغلب على الوهن البدني، وقد تكون نفسية تتغلب على الضعف النفسي، ولكنها في كلتا الحالتين قوة في الإنسان.[٢٤] وهل يلزم العون لدرجة أن يفقد الإنسان حريته كليةً فلا يستطيع الإتيان بفعل إلا بوجود هذا العون الخارجي، في حين أن الإتيان بالفعل أو تغييره بفعل آخر سواء كان من أفعال الشعور أو من أفعال البدن إنما يحدث بتغير الفكر أو الباعث أو الغاية؟ ليس العون تدخُّلًا من إرادة خارجية، بل هو فعل الإرادة الإنسانية وحدوث أفعال غير متوقعة نتيجة لشد الباعث وقوة الدافع وصدق الطوية. والاستعانة تجربة بشرية. فعندما يطلب الإنسان العون لا يعني ذلك فقط وجود إرادة خارجية محتملة قد تعطيه العون كما هو الحال في الكسب، بل يعني أن لديه إرادته الخاصة، وأنه يطلب مزيدًا من القوة لها بالاستعانة، لا يأتي العون هنا بالضرورة من مصدر خارجي، بل قد يأتي من الإرادات الإنسانية الأخرى، ويكون الفعل حينئذٍ فعلًا جماعيًّا، وقد يأتي من شدة الباعث أو من تغيُّر الموقف إلى موقف أفضل أو من ارتفاع بعض الموانع أو كلها.[٢٥] إن البناء الفردي أو الجماعي الذي يقوم على العون الخارجي يفقد حريته واستقلاله بالضرورة، فالعون

ولا بد من اعتبار الإرادة (الشرح، ص٧٧٩)، ورفض ابن حزم أن يكون الكافر مستطيعًا الإيمان على البدل إلا بالعون (الفصل، ج٣، ص٤٠).

[٢٤] لا يجوز إطلاق القول بأن أفعالنا كلها من الله على معنى أنه أعاننا عليها؛ لأنه لا يصح أن يُقال إنه يُعيننا على المعاصي لأنه لم يردها وإنما يُتصور ذلك في الطاعات (الشرح، ص٧٧٩).

[٢٥] الاستعانة عند القدماء حجَّة نصية تحول إلى تجربة بشرية عند المعاصرين (الفصل، ص١٤٣؛ المواقف، ص٣١٩؛ المطالع، ص١٩١؛ المحيط، ص٣٧٩).

في هذه الحالة تبعية، وفقدان للإرادة المستقلة وارتهان لها طالما استمر العون، والعون الخارجي بطبيعته مشروط بالطاعة والولاء له، يقابل العون إذن الاعتماد على النفس، وتقوية الذات، والاستعانة بالآخرين.

وليس صحيحًا أن العون محايد غير مشروط وغير موجَّه، وإلا فما مقياس إعطاء العون لهذا دون ذاك؟ لذلك قد يُرفض العون أحيانًا إن كان مشروطًا، يهدف إلى القضاء على استقلال الإرادة وحرية الفعل، والتيسير مثل العون، مجرد قدرة الإنسان على فعل أي شيء، وهو أيضًا ليس من فعل إرادة خارجية من حيث هي إرادة مسيطرة، بل هو فعل الإنسان من حيث هو إنسان فاعل، وكأن مجرد إتيان الإنسان لفعل وحدوث ذلك الفعل أمرٌ غريب لا يتأتَّى إلا بتدخُّل قوة خارجية تجعل فعله ممكنًا وتسهل له الأمور وتذلل له العقبات.[٢٦] وقد يكون التيسير أيضًا مثل العون استدراجًا لارتهان الإرادة المستقلة، إعطاء للقليل بيد وأخذ بالكثير باليد الأخرى.[٢٧]

---

[٢٦] القوة التي لا يكون لأحد البتة فعل إلا بها تُسَمَّى تيسيرًا (الفصل، ج٣، ص٣٠).

[٢٧] «العون» لفظ لا وجود له في أصل الوحي كاسم فعل، ولكنه ذكر أحد عشرة مرة، ثمانية منها كفعل، مرتين منها فقط الاستعانة بالله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (١: ٥)، ﴿قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللهِ وَاصْبِرُوا﴾ (٧: ١٢٨)، والمرات الستة الأخرى العون من الآخرين أو من الجماعة أو بالصبر والصلاة، أي بالأفعال أو التعاون المتبادل: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (٥: ٢). ويذكر اسم «المستعان» مرتين، وكأن طلب العون من الله يأتي من الإنسان ولا يعطى من الله ابتداءً مثل: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللهُ الْمُسْتَعَانُ﴾ (١٢: ١٨)، ﴿وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾ (٢١: ١١٢)، والمرة الثالثة عوان أي وسط: ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ﴾ (٢: ٦٨). أمَّا لفظ التيسير فليس مصطلحًا في أصل الوحي، ولكن اللفظ مذكور ٤١ مرة في القرآن، ١٥ مرة فعلًا، ١٦ مرة صفة، ١٠ مرات اسمًا. وموضوع الفعل هو القرآن مثل: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ﴾ (٥٤: ١٧)، (٥٤: ٢٢)، (٥٤: ٣٢)، (٥٤: ٤٠)، ثمان مرات، أي أن التيسير نظريًّا بإعطاء الوحي، ثم بعد ذلك تيسير السبيل (مرة واحدة) واليسرى (ثلاث مرات)، والأمر (مرة واحدة)، والهدى (مرتان)، أمَّا الصفة فإنها تعني السهولة على الله في إتيان أفعاله مثل: ﴿إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ﴾ (٢٢: ٧٠)، (٢٩: ١٩)، (٥٧: ٢٢)، (١١ مرة)، وكذلك لوصف اليوم والقبض واللبث والحساب. ويوصف القول بأنه ميسور. أمَّا الاسم «اليسر» فإنه يأتي في مقابل العسر أو «اليسرى» في مقابل العسرى (٥ مرات)، ويشير إلى الأمر اليسير أو الجاريات بيسر، فلا توجد إشارة واضحة إلى تدخُّل الله بفعل التيسير في حياة الإنسان الدنيوية.

(٥-١) الطبع والختم

وهما لفظان متجانسان سلبًا، يقابلهما الشرح والفتح، ولكن التركيز عليهما سلبًا أكثر من التركيز عليهما إيجابًا، وكأن الله يفعل الشر أكثر من فعله للخير، أليس ذلك سوداوية وتشاؤمًا وعداءً للإنسان؟ وكيف يصدر عن الله الشر؟ كيف يصدر الشر عن الخير؟ وهل يتم الطبع والختم بأفعال الله مباشرةً من الخارج أم أنها تتم بفعل الطبع والخلقة؟ وهل الخلقة طبع مستمر ودائم لا تغيير فيه؟ وهل الطبيعة شر أكثر منها خير؟ إن الطبيعة مفتوحة متغيرة وقابلة للتعديل والتقدُّم والازدهار، الطبيعة متجهة نحو الكمال، الطبيعة خيرة يولد فيها الإنسان خيِّرًا حُرًّا قبل أن يُصبح شريرًا مجبرًا، ليست الخلقة شعورًا مبهمًا مستغلقًا خاملًا، بل هي شعور واضح مفتوح يقظ لا يتحوَّل إلى شعور مضاد إلا بفعل التربية وبضغط المجتمع وبقهر السياسة، ليست الخلقة حتمية أبدية مطردة، مرة واحدة وإلى الأبد، بل هي خلقة متحولة متغيرة متبدلة، طيِّعة لخلق الأفعال. وأي معنى للحرية وأية فرصة لها إذا كان الطبع هو السائد، والفعل الإلهي هو الخاتم؟ ومتى يتميز الطبع من الشرح والفتح من الختم؟ إذا حدث التمييز طبقًا لفعل الإنسان واختياره يكون لفعله الأولوية على الفعل الإلهي ويفرض اختياره الحر على الاختيار الإلهي المجبر، وإذا كان بما لا مقياس للتمييز فإن الفعل الإلهي يصبح بلا مبرر، عشوائيًّا بالمصادفة أو تمييزًا بلا سبب، وهو ما يناقض الاستحقاق وتكافؤ الفرص والعدل، وإن انتظر الإنسان الشرح والفتح، ودعا برفع الختم والطبع، فإن ذلك يكون إدانة لكل جهد وإلغاء لكل محاولة ذاتية للفعل، ولا يكون أمام الإنسان إلا انتظار المخلص أو الاستسلام للقدر المحتوم، إن الختم والطبع تجربتان نفسيتان للغموض النظري ونقص الوعي الفردي أو الاجتماعي، وليسا نتيجة مسبقة لتدخل إرادة خارجية مشخصة، وليس الشرح والفتح معطيين مسبقين أبديين، بل هما نتيجتان يتحول فيهما الغموض إلى وضوح وغياب الوعي إلى حضوره من خلال الفعل الذاتي وليس نتيجة لإرادة خارجية مشخصة. إن أفعال الشعور الفردية مرتبطة بكيانه الذاتي وتعبر عن استقلال الإرادة والقدرة على التمييز والاختيار الحر.[٢٨]

---

[٢٨] قال أهل الإثبات قوة الكفر طبع. وقال بعضهم معنى الطبع أن الله خلق الكفر (مقالات، ج١، ص٢٩٧)، وتذكر أدلة نقلية مثل: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ (الإبانة، ص٥٤-٥٥؛ الإنصاف، ص٢٤)؛ في الطبع والختم والأكنة (المواقف، ص٣١٩). الله يصرف بالطبع والختم عن سنن الرشاد

(الإرشاد، ص٢١٣-٢١٤)، وعند بكر ابن أخت عبد الواحد بن يزيد، أن الإنسان إذا طبع الله على قلبه لم يكن مخلصًا أبدًا، وحُكي عن زرقان أن الإنسان مأمورٌ بالإخلاص مع الطبع وأن الطبع الحائل بينه وبين الإخلاص عقوبة له، وأنه مأمور بالإيمان مع الطبع الحائل بينه وبين الإيمان، وحكى زرقان أنه كان يقول إنه غير مأمور بالإخلاص، وحكى أنه كان ينكر الأمر بما قد حيل بينه وبينه (مقالات، ج١، ص٣١٧)، وعند المعتزلة: الذين ختم الله على قلوبهم هداهم الله في الطبع، والختمة والأكنة يُؤوِّلونها بوجوه: (أ) سِمَاها فقط. (ب) وَسْمها بسماتٍ للتمييز. (ج) منع اللطف المقرِّب للطاعات. (د) منعهم الإخلاص الموجِب لقبول العمل. ورفض الإيجي لهذه التأويلات (المواقف، ص٣١٩)، وعند البصريين هي تسمية الربِّ الكفرةَ بنبذ الكفر والضلال، وهذا هو معنى الطبع، ورفض الجويني له، وعند الجبائي: من كفر وَسَم الله قلبَه بسِمَة يعلمها الملائكة، ورفض الجويني ذلك أيضًا (الإرشاد، ص٢١٣-٢١٤)، وعند أبي علي هي عقوبة وعند أبي هاشم لطف (المغني، ج١٣؛ اللطف، ص١٠٣)، وعند بعض شيوخ المعتزلة: إذا عصى العبد الله طبع على قلبه فيصير غير مأمور ولا منهي (الفصل، ج٥، ص٤٤)، وعند هشام بن عمر الفوطي أن الله لا يؤلِّف بين قلوب المؤمنين، بل هم المؤمنون باختيارهم، الله لا يحبب الإيمان إلى المؤمنين ولا يزيله من قلوبهم؛ مبالغةً في نفي إضافة الطبع والختم والسد (الملل، ج١، ص١٠٨)، واختلفت المعتزلة في الختم والطبع على مقالين: (أ) الختم من الله والطبع على قلوب الكفار هو الشهادة والحكم بأنهم لا يؤمنون، وذلك لا يمنعهم من الإيمان. (ب) الختم والطبع سواد في القلب، طبع السيف إذا صدأ دون أن يكون مانعًا عمَّا أُمروا به، تلك سِمَة تعرفهم الملائكة بها (مقالات، ج١، ص٢٩٧). ويقول بعض المعتزلة: لا ندري معنى الإضلال والختم والطبع، إلا أنه سماهم خَتَّالين وحكم بأنهم ضالُّون، وقال آخرون: معنى ذلك أضلَلْناهم، وكلها دعاوى بلا برهان (الفصل، ج٣، ص٣٥–٣٧)، وفي أصل الوحي ذُكر لفظ «طبع» ١١ مرة، كلها أفعال وليس فيها أسماء أو صفات، وذكرت معللة بأسباب سبع مرات، أي في الاستعمال الغالب، فقد يكون الطبع بسبب الكفر: ﴿بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (٤: ١٥٥)، ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ﴾ (٧: ١٠١)، وقد يكون بسبب الهوى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ (٤٧: ١٦)، وقد يكون بسبب العدوان: ﴿كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ﴾ (١٠: ٧٤)، أو بسبب عدم العلم: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٠: ٥٩)، أو بسبب عدم الفقه: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (٦٣: ٣)، أو بسبب التكبُّر والجبروت: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ (٤٠: ٣٥)، أمَّا لفظ «ختم» فقد ذُكر ٨ مرات، ثلاث منها أسماء وصفات «خاتم» «أختام» «مختوم» لا تعني الختم على القلب، فالغالب في الاستعمال هو الفعل، ومن الاستعمالات الخمسة للأفعال واحد منها مسبب بالهوى مثل الطبع: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ﴾ (٤٥: ٢٣)، ومرة بصيغة شرط سواء بالهمزة: ﴿أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ

(٦-١) العصمة

وتعني العصمة في الأصل اللغوي المنع، أمَّا في معناها الاصطلاحي فتعني وقوع فعلٍ مع غياب الموانع أمامه، وكأن الإنسان مدفوعٌ بجبره الذاتي وبفعل طبيعته وبتوجُّهه نحو هدفه ومصيره، وبهذا المعنى يكون اللطف عصمة لأنه امتناع عن القبيح. والحقيقة أن فهم العصمة على أنها طبيعة وليس على أنها لطف لا تقضي على حرية أفعال الوعي الفردي، بل تكون عاملًا مساعدًا ومقويًا تقوم على قوة البواعث الداخلية والإحساس بالرسالة واتِّباع الطبيعة، ومع ذلك يظل الإشكال قائمًا؟ كيف يكون الإنسان مكلَّفًا ومعصومًا؟ وكيف تتم محاسبة فعل العصمة ما دام الاختيار بين الحسن والقبح ليس قائمًا؟ وماذا لو احتجَّ البعض بالإمام المعصوم وأعطَوْه العصمة المطلقة وهو نوع من الجبر نحو الخير وبالتالي تنتفي المسئولية وتضيع حرية الاختيار؟ قد تعني العصمة مجرد الاسم أو الحكم أو الإبلاغ والإخبار أي الوصف الخارجي للشيء دون فعله، وقد تكون ثوابًا وجزاءً بعد الفعل وليس فعلًا قبل الفعل، ولا تأتي العصمة نتيجةً للدعاء أو للوعد والوعيد، فذلك مجرد تمنٍّ نظري وجداني انفعالي لا يأتي بشيء فعلي، إنما الزيادة في الفعل تأتي من الطبيعة، ومن القدرة على اتِّباعها، وهنا يتفاضل الناس في صدق الفعل. قد تكون العصمة ما يعطي صلاحًا عامًّا للناس بدافع الطبيعة، وهو أمر مشاهَد في سِيَر الأنبياء والزعماء والأبطال.[٢٩]

مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ﴾ (٦: ٤٦)، ومرة بإن الشرطية: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشَأِ اللهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ﴾ (٤٢: ٢٤).

[٢٩] لم يتكلم الأشاعرة في العصمة مع أنهم أَوْلى بها، ولم يتكلم فيها إلا المعتزلة؛ والعصمة في الأصل المنع والذي يُشدُّ به رأس الدابة عصام، وفي العرف لطفٌ يقع معه الملطوف لا محالة حتى يكون المرء معه مدفوعًا لئلا يرتكب الكبائر؛ ولهذا لا يُطلق إلا على الأنبياء أو من يجري مجراهم (الشرح، ص٧٨٠)، واختلفت المعتزلة في العصمة على أقوال: (أ) من الله ثوابًا للمعتصمين. (ب) لطف من الله فيكون العبد معتصمًا. (ج) أمَّا الدعاء والبيان والوعود والوعيد وفعله بالكافرين فلا يطلق أنه معصوم، بل يُقال الله عصمه فلم يعتصم أو ما يزيد الله المؤمنين إيمانهم من الألطاف والأحكام والتأييد، وقد يتفاضل الناس في العصمة، ستزداد على من ينتفع وتمتنع على من تزيده كفرًا. (د) يجوز أن يكون في شيءٍ صلاحًا لواحد ضرارًا على غيره. (ﻫ) قد يعصم الله من الشيء باضطرار كالعصمة من قتل نبيه (مقالات، ج١، ص٣٠٠-٣٠١).

وفي أصل الوحي ذُكر لفظ «العصمة» ١٢ مرة، منها ٩ مرات فعلًا، ٣ مرات اسمًا، مما يدلُّ على أن العصمة فعلٌ من أفعال الشعور وليست اسمًا أو موضوعًا مُعطًى سلفًا، قد تأتي العصمة من شيء

(١-٧) الاستثناء في الإيمان

هو نتيجة للسؤال عن أفعال الشعور الداخلية، وهو إرادة الكفر والإيمان، وفيه تتحول القدرة الإلهية تحولًا مباشرًا ضد الحرية الإنسانية من أجل إثبات سلطان القدرة المطلقة، حتى ولو ابتلعت الحرية الإنسانية وقضت عليها نهائيًّا، فالرد بالإيجاب يُعطي للقدرة الإلهية كل سلطانها على حساب الحرية الإنسانية مغالاة في عواطف التأليه وهي المغالاة التي تتحوَّل أحيانًا إلى عكس المقصود، ولما كان باستطاعة العقل التمرُّد ضد القدرة الإلهية دفاعًا عن الحرية الإنسانية يحدث إثبات القدرة لا بالقياس بل بالاتِّباع، ودون العقل بل بالنقل، هذا فضلًا عن أن مقولتي الإيمان والكفر أكثر غموضًا من السؤال المطروح، ويُجيبان عن الغامض بغموضٍ أكثر، وهل العبرة بالنهاية وحدها دون أخذ في الاعتبار تجربة الحياة الإنسانية ومسار التاريخ؟[٣٠] أمَّا الرد بالنفي فإنه يُقيم التنزيه على أساس

مادي كالجبل: ﴿قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ﴾ (١١: ٤٣)، ولكن الغالب أنها تأتي من الله بشرطٍ من الإنسان وبأسبقية فعل الإنسان على فعل الله مثلًا: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾. فالعصمة هنا مشروطة بالتوبة والإصلاح قبل العصمة والإخلاص بعدها. ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ﴾ (٤: ١٧٥). فالعصمة هنا مسبوقة بالإيمان. ﴿فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ﴾ (٢٢: ٧٨)، والعصمة هنا أيضًا مسبوقة بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة. فإذا ما كانت الأولوية للفعل الإلهي فإنها تكون مقرونةً بالفعل الإنساني وتمهيدًا لوضع إنساني اجتماعي مثل: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (٣: ١٠٣). فالعصمة كفعل إلهي مقدمة لتحقيق وحدة الجماعة، وعصمة بالله بلا ترابط اجتماعي تكون عصمة فارغة. ﴿وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (٣: ١٠١)، فالعصمة مقدمة للهداية إلى الحق والطريق القويم، ﴿وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ (٥: ٦٧)، فالعصمة هنا حماية للإنسان الحر من جماعات الطاغوت، وقد يكون الفعل احتمالًا بصيغة إن الشرطية: ﴿قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا﴾، والاحتمال الممكن غير التحقيق الضروري، والعصمة فعل ذاتي للإنسان إذا ما استعصم: ﴿وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ (١٢: ٣٢)، أمَّا استعمالات الاسم فإن الله هو العاصم سلبًا بمعنى أنه لا كيان ولا قوام للباطل: ﴿وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللهِ مِنْ عَاصِمٍ﴾ (١٠: ٢٧)، ﴿قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ﴾ (١١: ٤٣)، ﴿يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ مَا لَكُمْ مِنَ اللهِ مِنْ عَاصِمٍ﴾ (٤٠: ٣٣).

[٣٠] هذا هو موقف أهل السنة الأشاعرة بوجه عام؛ إذ يقدر الله ما لو فعله لكفر الناس كلهم وإلا لحقوا بعلي الأسواري (الفصل، ج٣، ص١٢٤)، وهو أيضًا موقف بعض المعتزلة، فلم يزل الله راضيًا عمَّن يعلم

إنساني وهو إثبات الحرية الإنسانية دون ما مزايدة في الإيمان، اعتمادًا على العقل دون النقل، وتأكيدًا على شرعية الموقف الإنساني ومقاومة لكل اغتراب ديني؛ فالإنسان يعيش في هذا العالم إنسانًا وليس إلهًا، والله يخاطبه في وحيه إنسانًا وليس إلهًا، والغرض في كلتا الحالتين إثبات الحرية الإنسانية.[٣١]

وقد يتم الجمع بين الإثبات والنفي بالإقلال من حدة القدرة، لا من حيث السلطان بل من حيث المعنى؛ فالإرادة الإلهية هنا لا تعني التدخُّل المباشر، بل تعني الحكم النظري، وبالتالي تصبح الإرادة حقًّا نظريًّا لله وليس إجراءً عمليًّا منه، ولكن حتى في هذه الحالة فإن تحوُّل الإرادة من العمل إلى النظر قضاء على أحد مظاهر سلطانها، وبالتالي يكون الجمع بين الإثبات والنفي أقربَ إلى النفي.[٣٢]

وقد ينقلب السؤال على نحو آخر، وبدل أن تتدخل القدرة الإلهية لصالح الإنسان تتدخَّل لغير مصلحته، فيكون: هل الله مريد للمعاصي؟ ويؤكد الرد بالإيجاب على سلطان القدرة المطلقة، ولكنه من ناحية أخرى يقضي على الحرية الإنسانية، كما أنه يجعل الله مصدرًا للشر ومسئولًا عنه ويجعله مضادًّا للمصلحة الإنسانية وضارًّا بحاضر الإنسان وبمستقبله.[٣٣] وقد يُجمع بين الإثبات والنفي لإثباتِ المطلبَيْن معًا، القدرة المطلقة ومصلحة الإنسان؛ وذلك بالتفرقة بين فريقين: من يستحقُّ المدح وهو المؤمن ومن يستحق الذم وهو الكافر، يأتي الأوَّل نفع في الحقيقة ويصيب الثاني ضرر في الحقيقة.[٣٤] والحقيقة أن هذه التفرقة لا تقوم على أساس واضح، فما هو الإيمان وما هو الكفر؟ تصوران يصعب

أنه يموت مؤمنًا وإن كان أكثر عمره كافرًا ساخطًا على من يعلم أنه يموت كافرًا وإن كان أكثر عمره مؤمنًا (مقالات، ج٢، ص٢٠٣).

[٣١] هذا هو موقف جمهور المعتزلة بوجه عام؛ فقد منع هشام بن عمرو الفوطي من القول إن الله ألَّف بين قلوب المؤمنين وأضلَّ الفاسقين، أو خلق الكافر لأن الكافر اسم لشيئين إنسان وكفر وهو لم يخلق الكفر (الفرق، ص١٦٠–١٦١)، كما منع عباد بن سليمان الناس من قول أن الله أملى للكافرين (الفِرَق، ص١٦١).

[٣٢] عند جعفر بن حرب يجوز القول بأن الله أراد الكفر مخالفًا للإيمان، وأراد أن يكون قبيحًا غير حسن أي حكم بذلك (مقالات، ج٢، ص١٧٧).

[٣٣] عند أبي موسى المردار، خلى الله بين العباد وبينها (مقالات، ج٢، ص١٧٩).

[٣٤] عند أهل الإثبات أن الله ينفع المؤمنين ويضرُّ الكافرين في الحقيقة في دنياهم وآخرتهم (مقالات، ج٢، ص١٩٥–١٩٦).

تحديدهما، وبالتالي يكون ذلك بمثابة توضيح مسألة بمسألة أخرى أكثر منها غموضًا، كما أنها تفرقة قد تُثبت الضرر الفعلي للإنسان وتجعل المؤله مصدرًا للضرر، وهو ما يتنافى مع عواطف التأليه في أن الله مصدر للنعمة والعفو والرحمة، وهي أيضًا تفرقة لا يقوم بها إلا من استحق المدح حتى يستأثر بالنعمة بمفرده ويفرح بأضرار الغير، فهي قسمة إذن تقوم على إحساس «صادي»، حب الذات، وكراهية للغير. وقد يتم الجمع بين الإثبات والنفي بالتفرقة في ميدان الضرر، فالضرر لا يقع في الدين بل في الدنيا، ولا يقع في عالم الأرواح بل في عالم الأبدان.[٣٥] والحقيقة أن هذه القسمة أيضًا تثبت الضرر، وتجعل الله أيضًا مصدرًا للشر، وتواري عنه صفات الرحمة والعفو كما تقتضي بذلك عواطف التأليه؛ وهي قسمة تُثبت الضرر المادي مع أن الضرر المادي ليس أقسى أنواع العذاب، بل هو مجرد تخويف في الدنيا من السلطان لحرص الناس على مصالحه في الدنيا، وهي أيضًا نظرية صادية تقوم على التلذُّذ بتعذيب بدن الآخرين، إن هذه الأسئلة التقليدية حول موقف قدرة الله ممن علم أنه لا يُؤمن تضع صفتَيْن مطلقتَيْن كاملتَيْن؛ القدرة والعلم موضع تعارض تمرينًا للذهن في عملية التأليه، وتثير إشكالات أعظم مما تحل التمرين، وإذا كان الرد بالإيجاب فكيف لا تمنع القدرة المطلقة الكاملة الإنسان من فعل الشر؟ وكيف يخص الله أحدًا بنعمة الإيمان ابتداءً ولا يخص الآخر قبل انقضاء الحياة ونفاد تجربة العمر؟ ألا يؤدي ذلك إلى الاختيار المسبق بلا سبب وإلى الاختيار العشوائي، وبالتالي يؤدي إلى التحيُّز وعدم تكافؤ الفرص.[٣٦]

ويكون السؤال أصعب عندما يكون: هل يجوز القول: أنا مؤمن «إن شاء الله»؟ هل يجوز الاستثناء في الإيمان؟ هل يمكن أن يُقال «أنا مؤمن حقًّا» في الحال دون الاستقبال؟ إن تعليق الإيمان في الحال أو في الاستقبال هو وقوع في الشك وعدم الثقة بالنفس وربط أفعال الشعور الفردية بأسس خارجية، وبالتالي تضعف القناعات ويحدث التردد في الأفعال، والثقة في التخطيط تجعل الإنسان قادرًا على أن يرى المستقبل دون شك أو تردُّد مع توقع عوامل غير متوقعة قد تحدث أثناء الفعل يقدر الإنسان على احتوائها وإعادة أخذها في

[٣٥] عند الجبائي أن الله لا يضر أحدًا في باب الدين، ولكنه يضر أبدان الكفار بالعذاب (مقالات، ج٢، ص٢٩٥-٢٩٦)، وعند أهل السنة يقدر الله أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد ألَّا يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أرد أن يكونوا كافرين كما علم وخذلهم وطبع على قلوبهم (مقالات، ج١، ص٣٢١).

[٣٦] عند الأشعري خص الله أبا بكر بنعمة الإيمان دون أبي جهل ابتداءً (الإبانة، ص٥٤).

الاعتبار. إذا قال الإنسان: «أنا مؤمن إن شاء الله»، ولم يحدث الإيمان في المستقبل يحنث الإنسان بوعده، إذا ما حكم الإنسان على الماضي في فعل الشعور فإنه يقوم دائمًا بقراءة جديدة للماضي طبقًا لتجارب الحاضر، وإذا ما حكم على الحاضر فإنه يكون بناءً على معرفة الذات وتحليل النفس، وإذا ما حكم على المستقبل فإنه يكون تعبيرًا عن العزيمة وعقد العزم دون الوقوع في التصلُّب والتخشُّب وترك الميدان مفتوحًا لمزيدٍ من التجارب والخبرة وإعادة النظر والمراجعة من أجل مزيدٍ من الإحكام النظري والدقة العملية في السلوك، صياغةً وتحقيقًا، إنَّما يُقال ذلك عادةً تعبيرًا عن إيمان شعبي موروث بالأعراف، وأحيانًا يعبِّر عن العجز عن السيطرة على الجهد لنقص في حسابات المستقبل وضعف في رؤيته، ويتَّضح ذلك بصورةٍ خاصةٍ في أفعال الشعور في الطبيعة كالتوليد أو أفعال الشعور الاجتماعي كالآجال والأرزاق والأسعار وعدم القدرة على السيطرة عليها في المستقبل.[٣٧] أمَّا

[٣٧] عند الأشعري يجوز الاستثناء في الإيمان (الإبانة، ص٥٥)، يجوز أن يقول «أنا مؤمن حقًّا»، ويعني به في الحال فقط، ولكنه يجب أن يقول: «أنا مؤمن إن شاء الله» ويعني به في المستقبل، لا تجوز «إن شاء الله» في الماضي والحاضر لأن ذلك يكون شكًّا، الاستثناء في المستقبل وحده (الإنصاف، ص٦٠)، وعند أكثر الأصحاب: «أنا مؤمن إن شاء الله» تُقال لا لقيام الشك بل للتبرُّك أو للصرف إلى العاقبة (المحصل، ص٢٧٥؛ الغاية، ص٣١٢–٣١٣)، وهو أيضًا رأي عبد الله بن مسعود وتبعه جمع من عظماء الصحابة؛ فقد كره أن يقول المسلم: «أنا مؤمن» دون إضافة «إن شاء الله»، وعند ابن حزم كل من أقر باللسان وصدق بالقلب ويعترف بذلك فيقول أنا مؤمن مسلم لم يستوفِ بعدُ جميع الطاعات (الفصل، ج٣، ص١٦٥–١٦٦)، وهو أيضًا رأي الشافعي وأصحابه؛ وذلك لأنه ليس شكًّا في الإيمان بل تبركًا، وإن عني الشك فإنه لا يكون في الحال بل في العاقبة والدعاء بالسؤال على الحال، ولما كان الإيمان القول والعمل والاعتقاد، وكان حصول الشك في العمل يقتضي حصوله في الباقي حصل الشك في الإيمان ووجب إزالته (المعالم، ص١٤٨–١٤٩). وقد قيل في ذلك شعرًا عند المتأخرين:

وصحَّ أني مؤمنٌ قد صحبا   إن شاء الله فاتخذْه مذهبَا

(الوسيلة، ص٣٨؛ وأيضًا التحفة، ص٧؛ الإتحاف، ص١٠٠)، وهو أيضًا رأي محمد بن عبد الوهاب منعًا للشرك الأصغر وتجريدًا للإنسان عن الهوى (الكتاب، ص١٣٧–١٣٩، ص١٤٩–١٥٠)، ويجوِّزه من المعتزلة القاضي عبد الجبار، والمقصود به قطع الكلام عن نفاذ الإرادة، وقد يُراد به الشرط (الشرح، ص٨٠٣)، وعند الخوارج وبعض القدرية والمرجئة: الكراهة لا يستثنى في الإيمان في الحال وإنما يبين في المستقبل وعند بعض القاطعين بأن الإيمان هو التصديق من أصحاب الحديث أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي، أمَّا المعتزلة فإنهم يمنعون الاستثناء في الإيمان؛ فاليقين لا يحتمل الشك والزوال؛

المشيئة في أصل الوحي فإنها لا تعني الاستثناء في الإيمان والشك فيه، بل تعني مجرد جعل الفعل الإلهي محتملًا ومتوقفًا على وضع إنساني نظري أو عملي، فردي أو اجتماعي مستحيل، والمتوقف على المستحيل مستحيل مثله.[٣٨]

فقول القائل: أنا مؤمن إن شاء الله، لا يصحُّ إلا عند الشك أو خوف الزوال (تلخيص المحصَّل، ص١٧٥)، وأنكره أبو حنيفة وأصحابه لأن الإيمان هو الاعتقاد المجرد، ولم يكن الشك في العمل موجبًا للشك في الإيمان (المعالم، ص١٤٨–١٤٩)، وقال آخرون: من قال أنا مؤمن فليقل إنه من أهل الجنة (الفصل، ج٣، ص١٦٥–١٦٦)، ويُنقل عن الماتريدية قولها بأنه لا يجوز (القول، ص٣٨)، ومنعه أيضًا أتباع مالك (التحفة، ص٧؛ الإتحاف، ص١٠٠)، ومنعته الكراهة (الشرح، ص٨٠٣)، وعند جماعة من شيوخ العصر من القاطعين في الإيمان بأنه هو التصديق من أصحاب الحديث مثل ابن مجاهد والقاضي والأشعري والإسفراييني لا يجوِّزون الاستثناء في الحال (الأصول، ص٢٥٣)، وكذلك عند النسفي بقوله: إذا وجد من العبد التصديق والإقرار صح له أن يقول أنا مؤمن حقًّا، ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله (النسفية، ص١٣١).

[٣٨] ذكر لفظ شاء في أصل الوحي ٢٣٦ مرة، كلها أفعال، ولا اسم فيها، مما يدل على عدم وجود مشيئة كموضوع أو شيء، منها ٢٧ مرة للإنسان والباقي لله؛ فالإنسان يشاء كالله، ومشيئته تدل على حريته بين الإيمان والكفر: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (١٨: ٢٩)، ومن شاء ذكر الله أو اتخذ إليه سبيلًا ومآبًا: ﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ ۞ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ﴾ (٧٤: ٥٤–٥٥)، ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (٢٥: ٥٧)، ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (٧٣: ١٩)، ﴿ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآبًا﴾ (٧٨: ٣٩)، ومن شاء تقدم أو تأخر ومن شاء أن يستقيم: ﴿نَذِيرًا لِلْبَشَرِ ۞ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ (٧٤: ٣٦–٣٧)، ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ۞ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ (٨١: ٢٧–٢٨)، والرسول حرٌّ في أن يشاء ويأذن: ﴿قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ (١٨: ٧٧)، ﴿فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ (٢٤: ٦٢)، وكل الناس تشاء في طعامها: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾ (٢: ٥٨)، ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ﴾ (٧: ١٦١)، ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ (٢: ٣٥)، (٧: ١٩)، كما تشاء في حرثها: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ (٢: ٢٢٣)، وتشاء في عبادتها: ﴿فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ﴾ (٣٩: ١٥)، وتعمل ما تشاء: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (٤١: ٤٠)، فالناس تشاء كما يشاء الله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ (٧٦: ٣٠)، (٨١: ٢٩)، ولهم في الأرض ما يشاءون: ﴿لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ﴾ (١٦: ٣١)، (٢٥: ١٦)، (٣٩: ٣٤)، (٤٢: ٢٢)، (٥٠: ٣٥)، وليوسف ما يشاء في الأرض: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾ (١٢: ٥٦)، ومن الأفعال بالنسبة لله ٦١ مرة لبيان استحالة الفعل أو إمكانيته المستحيلة لتوقُّفها على أوضاع مستحيلة، ويعبر عن الاستحالة على ثلاث درجات بثلاث

(٢) أفعال الوعي الاجتماعي

تشير أفعال الوعي الاجتماعي إلى ما أورده القدماء في نهاية أصل العدل في موضوعات ثلاث: الآجال والأرزاق والأسعار، سواء في كتب التوحيد الأولى أو في كتب العقائد المتأخرة.[٣٩] ويدخل في موضوع حرية الأفعال بعد أفعال الوعي الفردي؛ لأنها تتعلق بوجود الإنسان وحياته ورزقه ومعاملاته، وظهورها في خاتمة التوليد، أي أفعال الإنسان في الطبيعة، يجعل منها أيضًا جزءًا من التوليد، ولكن هذه المرة توليد الأفعال في الحياة الاجتماعية،

أدوات للشرط: «لو» ٢٩ مرة للاستحالة المطلقة، «إن» ٢٠ مرة للإمكان، «إذا» مرتان للتساوي بين فعل الشرط وجوابه إقرارًا للحقيقة، ولكن «لو» للاستحالة تمثِّل أكثر من نصف الحالات، أمَّا تعبير «إن شاء الله» فإنه يظهر ١٧ مرة، ١١ مرة «إن شاء» بدون الله، ثم ٦ مرات فقط كاملًا في صيغة «إن شاء الله»، مرتان للأمن: ﴿وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللهُ آمِنِينَ﴾ (١٢: ٩٩)، ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ﴾ (٤٨: ٢٧)، ومرتان للصبر: ﴿قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾ (١٨: ٦٩)، ﴿قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ (٣٧: ١٠٢)، ومرة للصلاح: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (٢٨: ٢٧)، ومرة واحدة للهداية: ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللهُ لَمُهْتَدُونَ﴾ (٢: ٧٠)، وهي كلها أفعال خارجية وليست إيمانية، أمَّا صيغة «إن شاء» دون الله فإنها مثل صيغ «لو»، تدل في معظمها على الاستحالة، مثل الذهاب بالوحي أو إنزال آية من السماء أو خسف الأرض أو الذهاب بالخلق أو إغراقهم أو إغنائهم، ولكن الله تركهم للحياة والاختبار، ويتَّضح ذلك أكثر في صيغ «لو» لبيان استحالة أن يشاء الله شيئًا مستحيلًا سواء بالنسبة للإنسان أم لله أم للطبيعة، فيستحيل ذهاب السمع والبصر أو جعلهما يدركان أكثر مما يدركان كحواس إنسانية، كما يستحيل جمع الناس على الهدى أو إدخال الإيمان في قلوبهم جميعًا أو فرض عبادة الله وحده عليهم أو إرسال نذير في كل قرية أو إعطاء كل نفس هداها أو تلاوة القرآن في قلوبهم؛ فهي استحالات إنسانية لأنها ضد التكليف والخلق والعقل والتمييز وحرية الأفعال، كما يستحيل ألا يكون هناك العنت الإنساني أو القتال أو الافتراء أو الاستحقاق أو جمع الناس أمة واحدة، وإلا لانتفى التعدُّد والإثراء المتبادل وإمكانية التعارف، كما يستحيل خرق قوانين الطبيعة مثل إنزال الملائكة من السماء أو جعل الظل ساكنًا أو رفع البشر بالآيات أو مسخهم أو تحويل الزرع حطامًا والماء أجاجًا أو أن يتخذ الله ولدًا، فتعليق المشيئة هنا على أمر مستحيل يجعل أيضًا تحقيقها مستحيلًا، تعبر «لو» عن حق نظري صِرْف وليس عن واقع عملي؛ لذلك لا تحدث في السلوك الفعلي، بل ومنهي عن استعماله في حديث: «لا تقولوا لو، فإن لو تفتح باب الشيطان». وقد اعتمدَت إحدى الحركات الإصلاحية الحديثة عليه للدعوة إلى العمل وترك التمنِّي وألَّا يُقال في الندم (انظر «كتاب التوحيد» لمحمد بن عبد الوهاب).

[٣٩] وذلك مثل: الفِرَق، اللمع، التمهيد، لمع الأدلة، النظامية، المسائل، المحصل، المعالم، الغاية، النسفية، الطوالع، العضدية.

وظهور الوعي الفردي كوعي اجتماعي في المجتمع وفي التاريخ، والآجال أكثر الموضوعات تناولًا تتلوها الأرزاق ثم الأسعار، وكأن عمر الإنسان أهم من رزقه وكسبه، ثم تأتي أسعار السوق في النهاية، وإن شئنا فإن موضوع الأسعار أقل الموضوعات الثلاث تناولًا، فكلما اقتربت العقائد من المصالح العامة توقَّفت واقتصرت على النظر دون العمل، مع أن الأرزاق والأسعار تعمُّ بهما البلوى، ثم تدخل مسألة الفقر والغنى في «اللطائف» مع بعض المسائل الطبيعية وكأنها لا أهمية لها أو كأنها مسألة طبيعية كونية قدرية وليست مسألة اقتصادية اجتماعية سياسية.[٤٠] وتظهر مسألة الآجال والأرزاق والأسعار في مباحث العدل والتجوير بعد الختم والاستثناء والهدى والضلال.[٤١] وقد تظهر الأرزاق في أول مسألة العدل كما يظهر الغنى والفقر في وسطه أو في آخره.[٤٢] وقد تظهر في ختام خلق الأفعال قبل موضوعات خلق الأفعال مثل شمول الإرادة للكائنات والقضاء والقدر، وبعدها تأتي الحسن والقبح مما يدل على أنها إحدى موضوعات العدل، وهي جزء من السمعيات لاعتمادها على الأدلة السمعية أكثر من اعتمادها على الأدلة النقلية.[٤٣] مما يدل على اعتمادها على حجة السلطة وليس على حجة العقل، ولما كان السلطان هو المثل للسلطة، فإنه قام بتفسيرها لحسابها؛ ومِنْ ثَمَّ ظلت خارج التعقيل والتنظير دون برهان.[٤٤]

[٤٠] الفصل، ج٥، ص٩٧–٩٨.

[٤١] (الإبانة، ص٥٥–٥٧). ذكرها في «الإبانة» لا في «اللمع» يدل على أنها من المسائل السمعية (الأصول، ص١٤٢–١٤٥)، (تذكر الآجال والأرزاق فقط دون الأسعار) (الإنصاف، ص٥٠-٥١) (تذكر الأرزاق فقط).

[٤٢] يذكر النسفي في «البحر»، قال أهل السنة: الأرزاق مقسومة، ص٣٥، فصل، الغنى أفضل من الفقر (البحر، ص٥١–٥٣؛ النهاية، ص٤١٥-٤١٦) (تذكر الآجال والأرزاق دون الأسعار).

[٤٣] في البحث عن أمور صرح بها القرآن وانعقد الإجماع عليها، المقتول عند أهل الحق ميت بأجله، مبحث الرزق، مبحث الأسعار (المواقف، ص٣١٩-٣٢٠).

[٤٤] القطب الرابع وفيه أربعة أبواب: (أ) نبوة محمد. (ب) وجوب التصديق بأمور ورد الشرع بها ونفى بجوازها العقل. (١) قضاء العقل بما جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصراط والميزان. (٢) الاعتذار من الإضلال (الاقتصاد، ص١١١–١١٨)؛ وهي على ثلاثة أنواع: (أ) عقلية مثل الآجال (الاقتصاد، ص١١٢–١١٤). (ب) لفظية مثل الأرزاق والتوفيق والخِذْلان والإيمان (الاقتصاد، ص١١٤–١١٦). (ج) فقهية مثل الأمر بالمعروف والتوبة والفسق (الاقتصاد، ص١١٦–١١٨؛ أيضًا: الجوهرة، ص١٣) (الآجال فقط دون الأسعار).

(٢-١) الآجال

الأجل لغويًّا هو الوقت، والآجال هي الأوقات، أوقات مخصوصة نحو الحياة والموت، ويتفاوَت الوقت أحيانًا بين أن يكون وصفًا للوجود الإنساني أو وصفًا للموجود الطبيعي.[٤٥] ولكن المقصود هنا بالأجل هو الوقت الإنساني أي العمر؛ يعني الأجل إذن الحياة الزمنية والوجود الزماني وليس الوقت الطبيعي زمان الأفلاك وولوج الليل في النهار والنهار في الليل. الزمان توتر وطاقة وجهد وليس حسابًا وعددًا وحركةً طبيعيةً، ومع ذلك يحاول القدماء عدم تخصيص الزمان بالوجود الإنساني وحده، بل تعميمه على جميع أجناس الموجودات، ربما لإثبات العالم ونهاية الأشياء بنهاية الزمان الطبيعية أو لإثبات قِدَم الصانع وخلود النفس، وتجديد الوقت في الحقيقة ليس مقولة للأشياء، بل وصف للشعور الداخلي بالزمان، ولماذا إثبات أوقات لا نهاية لها والإنسان متناهٍ في الزمان؟ وقد يُفيد الأجل أيضًا قضاء الدين للمعسر، وكأن الحياة هي المال، وكأن عمر الإنسان هو قضاءٌ للدين، وكأن انقضاء أجل الدين هو انقضاء العمر، فأداء الدين حياة قبل الأجلين، أجل الدين وأجل الإنسان!

ويحلل القدماء الآجال بطريقتين لتحديد السبب في البداية وهو الموت أو السبب في النهاية وهو انقضاء الأجل، فهل الموت قتلًا بالسكين يكون موتًا بالأجل أم موتًا بالآلة أم موتًا بالقتل أو موتًا في المقتول أو موتًا في القاتل؟ وهنا يُسار إلى التولُّد من جديد لمعرفة سبب القتل؛ الله أم تولَّد الفعل عن القاتل، وفي هذه الحالة يمكن وصف عملية القتل وصفًا طبيعيًّا جسميًّا خالصًا. فالقتل حز الرقبة، أعراض أي حركات في يد الضارب بالسيف وافتراقات في أجزاء رقبة المضروب اقترب بها عرض آخر وهو الموت، فإن لم يكن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفي الحز نفي الموت، فالاقتران بالعادة، وللموت علل أخرى وأسباب باطنة غير الحز عند القائلين بالعلل إلا إذا انتفت العلل، وهنا يبدو أن الأمر ليس موضوعًا طبيعيًّا صِرفًا، بل الغاية منه إثبات قدرة خارجية تكون سبب الموت دون ما نظر في حياة الإنسان وسبب الموت المباشر، وهو على هذا النحو هروب من الموضوع وفقد لمدلوله، ويمكن تحليل الموت الطبيعي بدقَّةٍ وتفصيل أكثر ثم الانتهاء إلى مجموعة من

---

[٤٥] الوقت كل حادث يعرف به المخاطب حدوث الغير عنه (الوقت الطبيعي)، (الشرح، ص٧٨١–٧٨٢)، لا معنى للزمان إلا إذا اقترن بحادث متجدد أو قرن بمتجدد ومتجدد (الإرشاد، ص٣٦١–٣٦٢؛ الاقتصاد، ص١١٣–١١٤). الآجال يعبر بها عن الأوقات، فأجل كل شيء وقته وأجل الحياة وقتها المقارن لها (الإرشاد، ص٣٦١–٣٦٢).

العلل تؤدِّي إلى علة أولى، وبالتالي ترجع المشكلة إلى أصلها.[٤٦] إن الموت الطبيعي بانقضاء شروط الحياة وتحلُّل الأجسام، أي الموت العضوي؛ هو من حيث العلم لا من حيث الإنسان والمجتمع والحياة، وحديث حز الرقبة إنما يشير إلى السبب المباشر في المعامل الجنائية مثل أسفكسيا الغرق أو نزيف المخ.[٤٧]

وعلى الطرف النقيض من تحديد الأجل بالموت يتم تحديد الأجل بالقضاء والقدر؛ فكل مقتول ميت بأجله، وبالتالي يكون الموت هنا أحد موضوعات الجبر والاختيار قبل أن يكون بداية موضوع آخر بلحظة الموت أو ما بعدها وهو موضوع المعاد.[٤٨] فالمقتول ميت لأجله والأجل واحد، والله خلق الآجال وقدرها.[٤٩] ومن مات رغمًا عنه، حتف أنفه أو قُتل، فقد

---

[٤٦] يبدأ الغزالي بتحديد ثلاثة أنواع من الارتباطات: (أ) التكافؤ (اليمين والشمال). (ب) التقدُّم كالشرط والمشروط. (ج) العلة والمعلول. ويحاول أن يضع الصلة بين القاتل والمقتول في أحد هذه الارتباطات الثلاثة (الاقتصاد، ص١١٢–١١٣).

[٤٧] عند الفلاسفة للحيوان أجل طبيعي هو وقت موته بتحلُّل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجال اخترامية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الأوقات والأعراض (شرح التفتازاني، ص١٠٩).

[٤٨] فصل في الآجال، ووجه اتصاله بما تقدَّم أنه ربما يسأل عن الآجال: هل هي بقضاء الله وقدره (الشرح، ص٧٨١–٧٨٢).

[٤٩] عند أهل السنة وأصحاب الحديث بوجه عام، والأشاعرة بوجه خاص؛ المقتول ميت لأجله، والأجل واحد، وقد خلق الله الآجال وقدرها (الأصول، ص١٣٨–١٥٢؛ حاشية الكلنبوي، ص١٨٩–١٩٠)؛ يعني الأجل والرزق (النهاية، ص٣٩٧–٤١٦)، من مات أو قُتل فبأجل مات وقتل (الإبانة، ص١١–١٢)، من يُقتل مات بأجله بمعنى أن الذي قتل في علم الله في أزله مآله أمره وما علم كونه لا بد أن يكون (الإرشاد، ص٣٦٢–٣٦٣). الميت من مات بأجله ومن قُتل قُتل بأجله (مقالات، ج١، ص٣٢٤؛ الإبانة، ص٥٥–٥٦)، والمقتول ميت بأجله (النسفية، ص١٠٨). والأجل واحد (النسفية، ص١٠٩). الأجل هو الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه؛ فالمقتول عند أهل الحق ميت بأجله وموته بفعله تعالى، الله مستبد بالاختراع بلا قوله ولا يكون مخلوق علة، الموت استبد به الرب باختراعه مع الحز، فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت إبطال التعليل (الاقتصاد، ص١١٣–١١٤)، عموم قدرة الله وإبطال التولد، المقتول مات بأجله لأن الأجل هو الوقت الذي خلق فيه موته، قد انتهى أجل كل من مات لا يستأخر ساعةً ولا يستقدم (القول، ص٩٥)، وقد قيل شعرًا:

وميِّت بعمره من يُقتل وغير هذا باطلٌ لا يُقبَل

(الجوهرة، ج٢، ص٦١–٦٢)

مات بأجله، وكان يمكن ألَّا يموت وأن يزيد الله في عمره، ولكن ما دام أجله قد حان يجب عليه الموت، فلكل أجل كتاب، سبب القتل هنا هو سبق العلم وشمول الإرادة، وإن لم يمت بقدر الله مات بغيرِه حتف أنفِه، وبالتالي يتحوَّل الأجل إلى جبرٍ أو إلى موت جبر، ويصبح الموت مطارِدًا للإنسان كما يصبح طريد الموت أينما يفرُّ منه الإنسان؛ فهو ملاقيه كما في أسطورة أورفيوس عند القدماء، فلا زيادة ولا نقصان في العمر، وإذا كانت الزيادة بركة فهل النقص قلة في البركة؟[٥٠] إن استخدام الأجل والقضاء لتبرير الموت والتعمية عن حوادث الطريق والفقر والاغتيالات وكل الشرور والآثام؛ لَهو تعميةٌ عن الحقائق في سبيل مزايدة في الإيمان يرضى عنها السلطان ليتستَّر وراءها إخفاء للأسباب المباشرة لموت الرعية.[٥١]

وأيضًا:

واعتقِد الموتَ إذا انتهى الأجل — لكل ذي روحٍ وجانِب الزلل
كقول بعض إنما أرحام — تُدفع لا يعمهم حمام
وقول آخرين لا آجال — بل باحتلال تعدم الأوصال
وكل مقتول موفى العمر — والموت جنس القتل ما مستقر

(الوسيلة، ص٩٤-٩٥)

دليل كل ما يليق من عمل — لكن الاعتبار بانتهاء الأجل

(الوسيلة، ص٣٤-٣٥)

[٥٠] قال أهل السنة: إن كل من مات حتف أنفه أو قُتل إنما مات بأجله الذي جعل الله أجلًا لعمره، والله قادر على إبقائه والزيادة في عمره، لكنه متى لم يُبقه إلى مدة لم تكن المدة التي لم يُبقه إليها أجلًا له (الفِرَق، ص٢٤١؛ الأصول، ص١٤٢)، مذهب أهل الحق أن الأجل واحد لا يقبل الزيادة ولا النقصان، والطاعات في علم الله، صلة الرحم تزيد العمر، وهو خبر آحاد، وأن الزيادة بحسب الخير والبركة (التحف، ص٦١-٦٢؛ الإتحاف، ص١٣٢) وقال آخرون: لو لم يُقتل تقديرًا لمات حتف أنفه في الوقت الذي يقدَّر القتل فيه (الإرشاد، ص٢٦٢-٢٦٣)، من مات حتف أنفه مات بأجله وكذا من قُتل مات بأجله، الأجل هو وقت الموت.

[٥١] إن بعض المعتزلة يشاطرون رأي الأشاعرة في أن المقتول ميتٌ بأجله في الخلاف المشهور في المقتول لو لم يُقتل كيف كان يكون في حال الحياة والموت؟ فالأجل هو الوقت الذي في معلوم الله أن الإنسان يموت فيه أو يُقتل، فإذا قُتل قُتل بأجله وإذا مات مات بأجله، ومنهم أبو الهذيل، فالمقتول يموت قطعًا ولا يكون القاطع قاطعًا لأجله (الشرح، ص٧٨٣-٧٨٤)، وعنده أن الرجل لو لم يُقتل لمات في ذلك الوقت، ولا يجوز أن يزداد

مع أن المحافظة على الحياة أساس الشرع.[٥٢] إن عدم الالتفات إلى الأسباب المباشرة للموت جهلٌ بالأوضاع الاجتماعية وعدم حرمة لحياة الناس وتعمية وتغطية على حوادث الطرقات وأسلاك الكهرباء العارية والبالوعات المفتوحة والمنازل الآيلة للسقوط والبنايات الهشة رغبةً في الربح وسرقة للأموال، والأغذية الفاسدة والأمراض العضالة، والقتل من أجل السرقة والفقر والجوع، والحروب العدوانية، ويُستعمل «لكل أجل كتاب» في الدين الشعبي لتبرير كل شيء للسلوى ولدفع الأحزان، ولماذا تفريغ الغضب؟ أليست مسئولية الحاكم في المدينة أن يسويَ الطريق لبغلتِه حتى لا تعثر في الطرق؟ فما بال أمم بأكملها تتعثَّر بأيدي الحكام قبل أن تكون بأيدي الأعداء؟ وما الفائدة من إعطاء الله الحق النظري لإطالة العمر ثم لا يُطيله بالفعل؟ ما الفائدة من نيةٍ لا تتحقَّق في فعل أو قدرة لا تخرج في قرار؟ ولماذا لا يعيش الإنسان أكثر حتى ينتج أكثر ويعلم أكثر ويحقِّق الرسالة في مراحل أخرى؟ ولماذا الدفاع عن الموت وعن القتل والقاتل؟ ولماذا لا يبقى طول العمر وإطالة الحياة؟ وإن فن العيش كله في إطالة الحياة ومحاربة الأمراض وتقوية البدن واكتشاف العقاقير، وكثيرًا ما صاغ الشعراء والفنانون شعر الحياة وفن الحياة وحب الحياة، ونحن نقدِّس الموت والمرض، فيموت الإنسان رغم أنفه ويلاقي حتفه، فنتمنَّى العدم أكثر مما نعشق الوجود.[٥٣]

في العمر أو ينقص (مقالات، ج١، ص٢٩٥؛ الملل، ج١، ص٧٨)، كما قال بالآجال والأرزاق مثل الأشاعرة (الملل، ج١، ص٤١)، وعنده أن المقتول أجله وهو لم يقتل لكن بدل القتل قطعًا (التحفة، ص٦٢؛ الإتحاف، ص١٣٢)، والجبائي مثل أبي الهذيل في قول أهل السنة بأن المقتول لو لم يُقتل مات في وقت قتله بأجله لأن المدة التي لم يعش إليها لم تكن أجلًا له ولا من عمره، ولا يجوِّز الجبائي غير ذلك إلَّا على تقدير الإمكان النظري (الأصول، ص١٤٢–١٤٤)، وعند الحسين بن محمد النجار؛ الميت يموت بأجله وكذلك المقتول يُقتل بأجله (مقالات، ج١، ص٣١٦). ويقارِب ذلك رأي متوسِّطي الأشاعرة التي لا تُنكر إمكان البقاء لو لم يمت المقتول، ولكن يقولون فقط إن المدة التي قُتل قبلها لم تكن أجلًا له (الوصول، ص١٤٢-١٤٣).

[٥٢] لم يشر إلى ذلك إلا بعض القدماء في قولهم شعرًا:

ووصف شهيد الحرب بالحياة ورزقه من تشتهي الجنات

[٥٣] أمَّا جمهور المعتزلة فإنه يجيب على سؤال المقتول لو لم يُقتل كيف كان يكون في حالة الحياة والموت، هل يموت أم لا؟ فقد قال أكثر القدرية إن المقتول ميت ميتتين: (أ) موت من فعل الله. (ب) قتل من فعل القاتل، في حين قال الأشاعرة: القتل غير الموت، والمقتول ميت والموت قائم به والقتل يقوم بالقاتل (الأصول، ص٢٤٣)، بينما قال الباقون من القدرية إن المقتول مقطوع عليه أجله، فجعلوا العباد قادرين

إن رفض الموت قتلًا على الأقل يُبقي على الحياة كقيمةٍ، ولماذا لا يتمنَّى الإنسان حياةً أكبر دون موتٍ يقضي على رسالته؟ قد يُقبل الإنسان على الموت اختيارًا لا رغمًا عنه حتف أنفه لإكمال الرسالة، قد يموت الإنسان شهيدًا باختيارِه وليس رغمًا عنه، تضحيةً بحياته وليس رغمًا عنه للقاء حتفه مدفوعًا إليه دفعًا، وهل القتل فرديٌّ أم جماعي؟ هل قتل الشعوب

على أن ينقصوا مما أجَّله الله ووقته، ولو جاز ذلك لجاز أن يزيدوا في أجل من قضى الله له أجلًا محددًا، وإذا لم يقدروا على الزيادة في أجل آخر لم يقدروا على النقصان فيه، وهذا تشنيعٌ من الأشاعرة عليهم (الأصول، ص١٤٢–١٤٣)، صحيح قال المعتزلة بأن المقتول مقطوع عليه أجله (الفِرَق، ص٢٤١)، وأن المقتول تولَّد موتُه من فعل القاتل، وأنه لو لم يُقتل لعاش إلى أمد هو أجله ضرورة؛ بدليل ذم القاتل، ولو كان ميتًا بأجله لمات وإن لم يقتله؛ فهو لم يجلب بفعله أمرًا لا مباشرًا ولا توليدًا، فكان لا يستحق الذم، وبأنه ربما قتل في الملحمة الواحدة ألوفًا، نعلم بالضرورة أن موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه، ما لا يخالف العادة واقع بالأجل منسوب إلى القاتل (المواقف، ص٣٢٠)، لو قُدِّر عدم القتل فيه لبقي مدة، والقاتل قاطعٌ بذلك أجله (الإرشاد، ص٣٦٢–٣٦٣)؛ فالأجل هو الوقت الذي في معلوم الله أن الإنسان لو لم يُقتل لبقي إليه هو أجله دون الوقت الذي قُتل فيه (مقالات، ج١، ص٢٩٥)، القاتل قطع على المقتول أجله، فالمقتول له أجل واحد وهو الوقت الذي علم الله موته فيه، فلو لم يُقتل لعاش إليه قطعًا (التحفة، ص٦٢؛ الإتحاف، ص١٣٢)، وعند المعتزلة البغداديين كان المقتول يعيش قطعًا (الشرح، ص٣٨٣–٣٨٤)، قطع الله عليه الأجل، واحتجَّت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبأنه لو كان ميتًا بأجله لما استحق القاتل ذمًّا ولا عقابًا ولا ديةً ولا قصاصًا؛ إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه (شرح التفتازاني، ص١٠٨–١٠٩؛ حاشية الخلخالي، ص١٠٨؛ حاشية الإسفراييني، ص١٠٨)، وعندهم حاشا ضرار وبشر أن الله لم يُمت رسولًا ولا نبيًّا ولا صحابيًّا ولا أمهات المؤمنين، ولو أنهم عاشوا لفعلوا خيرًا طبقًا لسخرية ابن حزم (الفصل، ج٥، ص٤٤)، الأجل واحد عند المعتزلة والأشاعرة (باستثناء الكعبي)، إلا أنه لا يتقدَّم الموت عليه عند الأشاعرة ويتقدَّم عند المعتزلة (الإسفراييني، ص١٠٨)، أمَّا عند الكعبي فالمقتول ليس بميت (الفِرَق، ص٢٤١)؛ فالموت من قبل الله والقتل من قبل القاتل (الأصول، ص٢٤٣). القتل فعل العبد والموت فعل الله (التحفة، ص٦٢؛ الإتحاف، ص١٣٢)؛ فللمقتول أجلان: القتل والموت، لو لم يُقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت (شرح التفتازاني، ص١٠٩)، وعند القاضي عبد الجبار: يجوز أن يحيا ويجوز أن يموت دون القطع ليس إلا الجواز (الشرح، ص٧٨٣–٧٨٤). وعند علي الأسواري: لا يقدر الله على غير ما فعل، وأن من علم الله أنه يموت، لا يقدر الله أن يميته قبل ذلك (الفصل، ج٥، ص٣٨–٣٩)، وعند أبي هاشم لو طال عمر المحسن المسلم لجاز أن يعمل من الحسنات والخير أكثر مما عمل النبي، وقد نفى ابن حزم ذلك بالرغم من التسليم بزيادة الطاعات إمكانًا (الفصل، ج٥، ص٤٣)، عند جمهور المعتزلة إذن يجوز لو لم يقتل القاتل أن يموت المقتول أو يعيش، بينما أحال البعض ذلك وحكم بضرورة الحياة (مقالات، ج١، ص٢٩٥).

المناضلة من أجل حرياتها والثائرة من أجل تحرُّرها موت بآجالها أم أن الله هو الذي قتلها أم أنها ضحت بالملايين في سبيل حريتها؟

لولا أسباب الموت لكان ممكن للإنسان أن يعيش أكثر، ولولا الجوع وحوادث الطريق والأمراض لعاشت كثيرٌ من الشعوب، ولقلَّت نسبة الوفيات وزادت نسبة الأحياء، وبالصحَّة ترتفع نسبة المعمَّرين، المقتول غير ميت لأن الموت من الله أو من القاتل وكان يمكنه أن يحيا، المقتول مقطوع عليه أجله، فوجب على القاتل أن يُقطَع عليه أجله في القصاص، لو لم يُقتل الإنسان لما مات في ذلك الوقت، ولا يمكن أن يموت الإنسان بلا قتل، إن معنى أن تزيد الطاعات في العمر أن وفرة الصحة والسعادة تطيل في العمر؛ فالطاعات سببٌ أول يؤدِّي إلى أسبابٍ أخرى ثانيةٍ مثل الاستيقاظ المبكِّر للصلاة، وعدم التخمة والصوم، والاطمئنان الداخلي؛ أي الصحة النفسية، أمَّا في أصل الوحي فيتدرَّج الأجل من الأجل بين الزوجين إلى أجل الدين إلى أجل الفرد في عمره إلى أجل الأمة وحياتها في التاريخ إلى أجل الكون كله وانتهاء الزمان.[٥٤]

---

[٥٤] ذكر لفظ «الأجل» في أصل الوحي ٥٥ مرة مفردًا دون جمع، ولم يذكر فعلًا إلا مرتين؛ ومِنْ ثَمَّ فالأجل وضعٌ وليس فعلًا لأحد، مرة للإنسان وحياته: ﴿رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا﴾ (٦: ١٢٨)، ومرة للكون وعمره: ﴿لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ﴾ (٧٧: ١٢)، وقد استُعمل ٣٦ مرة بلا إضافة ضمائر ممَّا يدلُّ على أن الأجل أيضًا وجود وليس ملكية، ويعني الأجل إمَّا عجز الإنسان، وقد استُعمل هذا المعنى ٣٠ مرة، أي أكثر من نصف الاستعمالات، وهو المعنى الأوَّل مثل: ﴿وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا﴾ (٦٣: ١١)، ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (٧: ٣٤)، (١٠: ٤٩)، (١٦: ٦١)، ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا﴾ (٣: ١٤٥)، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى﴾ (٦: ٢)، ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ (١٣: ٣٨)، ﴿وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ (٢٢: ٥)، ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللهِ لَآتٍ﴾ (٢٩: ٥)، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا﴾ (٦: ٢)، ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُسَمًّى﴾ (٤٠: ٦٧)، ولا يؤخِّر الأجل بحالٍ حتى يفعل الإنسان ولا يؤجِّل عمله إلى الغد، وحتى يكون مضغوطًا بالزمان، وإلا فاته العمر ولم يفعل شيئًا: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ﴾ (٤: ٧٧)، ﴿وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَعْدُودٍ﴾ (١١: ١٠٤)، ﴿يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ (١٤: ١٠). ويأتي الاستعمال الثاني للأجل بمعنى الزمن الكوني الطبيعي ٩ مرات للشمس والقمر والسموات والأرض ﴿وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى﴾، (١٣: ٢؛ ٢١: ٢٩؛ ٣٥: ١٣؛ ٣٩: ٥)، ﴿مَا خَلَقَ اللهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ﴾، (٣٠: ٨، ٤٦: ٣) والمعنى الثالث

(٢-٢) الأرزاق

ليس خلق الأفعال مسألةً فلسفية نظرية خالصة، بل يتعدَّاها إلى موضوعات عملية ترتبط بمصالح الناس مثل الرزق والكسب والمال والسوق والأسعار والغنى والفقر، إلا أن موضوع الأرزاق أهم من موضوع الآجال؛ لأن قدرة الإنسان على السيطرة على الحياة والموت محدودةٌ نظرًا لتشابك وجودِه في عديد من العلاقات البدنية والبيئية والاجتماعية، أمَّا الأرزاق فللإنسان قدرةٌ أعظم للسيطرة عليها، وإذا كانت الآجال، على أكثر تقدير، أقربَ إلى الإرادة الإلهية، فإن الأرزاق على أقل تقدير أقرب إلى الأفعال الإنسانية، والعجيب أن يعتبرَها القدماء غير مهمة وهي موطن الصلة بين التوحيد والنشاط الاقتصادي، والانتقال من توحيد الذات والصفات والأفعال إلى توحيد الثورة والمجتمع والنشاط الإنساني والإنسان في العالم.[٥٥] ومع ذلك يذكرها القدماء وكأنها من أفعال الله بقضاء الله وقدره! وأن كل المصائب والمحن والشدائد وما يصيب الإنسان من فقر وبؤس وحرمان كلها بتقدير الله وقضائه، وكيف يكون الرزق بقضاء الله وقدره وليس بجهد العباد في إطار النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي يوجد فيه الإنسان؟ ولما كانت جماهير الأمة فقيرةً وبائسة ومحرومة

للأجل هو أجل النكاح، مدة العلاقة بين الزوجين، الدرجة الأولى للعلاقات الاجتماعية: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾ (٢: ٢٣٥)، ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ (٢: ٢٣١)، ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ (٢: ٢٣٢)، ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ﴾ (٢: ٢٣٤)، ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ (٦٥: ٢)، ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (٦٥: ٤). ثم يعني الأجل، أجل الأمة وعمرها في التاريخ، ٤ مرات: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً﴾ (٧: ٣٤)، (١٠: ٤٩)، ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ (٢٣: ٤٣). وقد يعني الأجل مجرد مدة من الزمن: ﴿فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ الرِّجْزَ إِلَى أَجَلٍ هُمْ بَالِغُوهُ إِذَا هُمْ يَنْكُثُونَ﴾ (٧: ١٣٥). وقد يعني أخيرًا أجل الدين: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (٢: ٢٨٢)، ﴿وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ﴾ (٢: ٢٨٢)، ﴿أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾ (٢٨: ٢٨).

[٥٥] ثم طولوا في أمر الرزق وهو النعمة، وتضييع الوقت بهذا وأمثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره، ولا يعرف قدر بقية عمره، وأنه لا قيمة له، فلا ينبغي أن يضيع العمر إلا بالمهم وبين يدي النظَّار أمور مشكلة البحث عنهم أهم من البحث عن موجب الألفاظ ومقتضى الإطلاقات، فنسأل الله أن يوفقنا للاشتغال لما يعنينا (الاقتصاد، ص١١٥-١١٦).

يُضرب بها المثل بالقحط وسوء التغذية والجوع، وتصنَّف ضمن الشعوب المتخلفة أو العالم الرابع، أي عالم ما تحت خط الفقر، فإن جعْلَ الرزق بقضاء الله وقدره تبريرٌ للفقر والبؤس والحرمان وقبولٌ للضنك وشَظَف العيش، ولماذا تكون جماهير الأمة ضحية القضاء والقدر ويكون الحكَّام من محظياته؟ إن ذلك يؤدي لا محالة إلى الإبقاء على الأوضاع القائمة من استغلالٍ وفقرٍ واحتكارٍ وتفاوتٍ شديدٍ بين الطبقات والقضاء على أية إمكانية في التغيير وتحقيق العدالة بين الناس وتطبيق النظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للشريعة، وهنا تكون العقيدة ضد الشريعة وليس أصلًا لها، وتكون الأوضاع الاجتماعية مناهضة للشريعة والعقيدة معًا. والقضية من جديد هي العلة الأولى التي تعلق عليها أخطاء البشر والتي تمثِّلها الأقلية ضد الأغلبية في مواجهة العلل الثانية التي تعجز الأغلبية حتى عن تمثُّلها.[٥٦]

[٥٦] عند أهل السنة الأشاعرة الأرزاق مقسومة (البحر، ص٣٥–٣٧)، الأرزاق مقدَّرة على الآجال والآجال مقدرة عليها، ولكل حادثٍ نهاية ليستخلص النهايات بحياة الحيوانات وما علم الله إن شاء ينتهي عند أجل معلوم كان الأمر كما علم وحكم، فلا يزيد في الأرزاق زائد ولا ينقص منها ناقص، فإذا جاء أجلهم لا يتأخَّرون ساعة ولا يستقدمون، وقد قيل إن المكتوب في اللوح المحفوظ حكمان؛ حكم مطلق بالأجل والرزق، وحكم مقيد بشرط إن فعل كذا يُزاد في رزقه وأصله وإن فعل كذا نقص منها كذا، وعليه حمل ما ورد في الخبر عن صلة الرحم يزيد في العمر (النهاية، ص٤١٥–٤١٦)، قال أهل السنة كثَّرهم الله: الأرزاق مقسومة معلومة لا تزيد بتقوى المتقين ولا تنقص بفجور الفاجرين، والرزق الذي يتكفَّل الله به هو الغذاء! (البحر، ص٣٥–٣٧)، وأنه مقدر الأرزاق لجميع الخلق ومؤقت لآجالهم وخالق لأفعالهم وقادر على مقدوراتهم وإله ورب لها، لا خالق غيره، ولا رازق سواه، وأن بيده الخيرَ والشرَّ والنفعَ والضررَ، وأنه مقدر لجميع الأفعال لا يكون حادِثٌ إلا بإرادته ولا يخرج مخلوق عن مشيئته، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وما أكثر استخراج الحجج النقلية لتبرير ذلك مثل ما يفتح الله للناس من رحمته فلا ممسك لها، ويمسك فلا مرسل له، وإن يمسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو، وإن يردك بخير فلا راد لفضله (البحر، ص٣٥–٣٧)، ثم يمتد ذلك إلى التعليل ذاته ورد كل شيء إلى العلة الأولى؛ فالدواء سبب الشفاء من الله، ورؤية الشفاء من الدواء أو من الطبيب كفر، بل الشفاء من الله لأنه اتخذ شريكًا مع الله من الشفاء، والكسب سبب، والرزق من الله، ورؤية الرزق من الكسب كفر، وليست الثياب سبب دفع الحر والبرد ودافع الحر والبرد هو الله، ورؤية دفع الحر والبرد من الثياب كفر (البحر، ص٣٥–٣٧)، وقد شارك بعض المعتزلة الأشاعرة في ذلك، فعندهم أن الله قدَّر الأرزاق، فمن قُتل فقد أعجله رزقه وبقي له من الرزق ما لم يستوفِه ولم يستكمله (التنبيه، ص١٧٦)، ويرى القاضي عبد الجبار مثل الأشاعرة أن الأرزاق كلها من جهة الله؛ فهو الذي خلقها وجعلها بحيث يمكن الانتفاع بها؛ فهو الرازق حقيقةً، وإذا

ولتثبيت ذلك إلى الأبد تُكتب الأرزاق في «اللوح المحفوظ» الذي لا يمَّحي فيه شيء؛ فلا يمكن الزيادة في الرزق أو النقصان منه، زيادة رزق الفقير والنقصان من رزق الغني؛ فالله هو الخالق والرازق، وكأن الخلق هو الرزق مع أن الخلق حق الله والرزق حق الإنسان، لله كل شيء وللإنسان بعض الشيء، وبالرغم من أن الله هو الرازق الحق للخلق وأن السلطان هو الرازق بالمجاز للرعية والأمير هو الرازق بالمجاز، إلا أنه ما أسهل التوحيد بين الله والسلطان والأمير، وما أسهل أن تتحوَّل الحقيقة إلى مجاز والمجاز إلى حقيقة، خاصةً في نظام يعتمد على حجَّة النقل والتأويل الحرفي للنصوص، وأن الاستدلال بالنقل على أن الأرزاق مقسومةٌ تمنع الفقير من المطالبة بحقِّه في مال الغني، فتفسير النص موكول لفقيه السلطان.

فإذا ما كان لجهد الإنسان دورٌ في تحديد رزقه، فإن هذا الجهد لا يظهر في أفعال التقوى أو الفجور، فيزداد رزق التقي ويقلُّ رزق الفاجر، بل في الأفعال الاقتصادية من إنتاج وربح ومشاركة وأجر؛ فالأخلاق في باطن الاقتصاد وليست بديلًا عنه، وإن تصور الأخلاق بديلًا عن الاقتصاد هو حل للقضية الاجتماعية عن طريق الأخلاق الفردية دون ما تغيير بجوهر النظام الاجتماعي، وإن الإقرار بالظلم لا يكفي للتغير الاجتماعي، فقد ينتج عنه مجرد الندم دون تغير اجتماعي أو ثورة، وإن عدم استيفاء الرزق لا يكون بالضرورة مشروطًا بالموت، فهناك من الأحياء ما لا تُستوفى أرزاقهم؛ ومِنْ ثَمَّ فلا سبيل لهم إلا الموت انتظارًا لاستيفاء الرزق![٥٧] وقد تحول ذلك كله إلى دين شعبي يؤمن به الناس، فقد تحوَّلت

وصف الواحد مِنَّا فيقال رزق الأمير جنده والسلطان رعيته كان على نوع من التوسُّع والمجاز (الشرح، ص٧٨٥–٧٨٦)، وكذلك قال أبو الهذيل بالآجال والأرزاق (الملل، ج١، ص٤١)، عند بعض المعتزلة الله خالق الأجسام وكذلك الأرزاق، وهي أرزاق الله (مقالات، ج١، ص١٩٦)، وقد قيل شعرًا في العقائد المتأخرة:

وجائز عليه كل ممكن فعلًا وتركًا مثل رزق المؤمن

(الوسيلة ص٣٤–٣٥)

[٥٧] عند المعتزلة قدَّر الله الأرزاق أيضًا، فمن قُتل فقد أعجله رزقه وبقي له من الرزق ما لم يستوفِه ولم يستكملْه (التنبيه، ص١٧٦)، ولكن تفرض على العبد الاكتساب وطلب المال (الملل، ج١، ص٥٣–٥٤)، ليست الشدائد والمحن بقضاء الله ولكن بترك جهد العبد؛ لأن الله لا يقضي بالشر والمحن ولا يريدها (البحر، ص٣٥–٣٧)، لم يقسم الله الأرزاق إلا على الوجه الذي حكم به من استحقاق المواريث وما فرض من سهام الصدقات لأهلها، وما فرض من الغنائم فلذوي القربى ومن ذكر منهم، قد يفوت الإنسان ما

عقيدة السلطة إلى عقائد الجماهير بفعل السيطرة على أجهزة الإعلام وتوجيه التربية الدينية في المدارس، وحتى في هذا الاعتراف بالزيادة والنقص في جهد الإنسان، هل الموضوع دراسة علمية للدخول والأجور أم مجرد تمرين عقلي مقلوب لإظهار القدرة الإنسانية في مقابل القدرة الإلهية، كرد فعل على اعتبارها من أفعال الله وليست من أفعال الإنسان نتيجة لعمله وأنماط الإنتاج في مجتمعه وتوزيع الدخل القومي فيه وسياسة الأجور ونوع النظام الاقتصادي؟ وإذا كانت الأرزاق من أفعال الله، فكيف يَقْتِر الرزق على المؤمنين ويبسطه على الكافرين؟ وهل بسطه الرزق لدى المؤمنين وضيقه على الكافرين من الله؟ وهل زيادة رزق المؤمن من ممارسته للشعائر والعبادات وأدائه للصلوات وذَهابه مع الحجيج سبع مرات؟ إن الأرزاق أوضاعٌ اجتماعية وسياسية واقتصادية لها قوانينها في أحوال المعاش كما يبدو ذلك في أصل الوحي وتنظيمه لسيولة الأموال في المجتمع، ويعتمد القدماء على الحجج النقلية دون العقلية حتى يمكنَهم الارتكان إلى حجة السلطة وإبعاد العقل عما يمسُّ الناس ومعاشهم طالما أن فقيه السلطان هو المفسر الأعظم لنصوص الوحي!

وهناك ثلاثة تعريفات للرزق: الأوَّل: الرزق هو الملكية، ورزق الإنسان هو ما يملكه الإنسان؛ ومِنْ ثَمَّ لا تُرزق البهائم لأنها لا تملك، أمَّا مصدر الملكية فهي إمَّا الحيازة أو الإرث أو المبايعة أو الهبة، وكلها مصادر شرعية! والسؤال الآن: ألَا توجد ملكية عن طريق السرقة والاغتصاب؟ وماذا عمَّن لا يملك؟ أليس له رزق؟ وكيف يأكل ويعيش؟ وماذا عن الملايين المعدمة التي لا تملك شيئًا؟ إن تحديد الرزق بالملكية أي بالاستحواذ هو تأكيد على الملكية كمصدر رزق بصرف النظر عن أنماط الإنتاج أو علاقات الإنتاج كطرق للكسب.[٥٨] مع أنه في أصل الشرع لا وجود إلَّا للملكيَّة العامة، فالله وحده هو المالك، والله وحده هو الوارث، والإنسان مستخلَف فيما أودعه الله بين يديه، له حق التصرف والانتفاع والاستثمار وليس له حق الاستغلال أو الاحتكار أو الاكتناز، يبدو أن الأشعرية تنسى أن علم الأصول واحد

رزقه الله، وقد يأكل رزق غيره، إذا غصب شيئًا أكله. وأجاز المعتزلة أن يزيد الرزق بالطلب وينقص بالتواني (الأصول، ص١٤٤)؛ فالأرزاق عند المعتزلة تزيد وتنقص (البحر، ص٣٥–٣٧). انظر أيضًا: الفصل الحادي عشر، النظر والعمل، فالإيمان أيضًا يزيد وينقص.

[٥٨] ذهب بعض المعتزلة إلى أن الرزق هو الملك، رزق كل موجود ملكه: «هل ملك الباري رزق له من حيث هو ملك؟» (الإرشاد، ص٣٦٤–٣٦٦؛ التحفة، ص٢٩١–٢٩٢؛ الإتحاف، ص١٤٩)، الرزق عندهم ملك الدراهم والدنانير الحاصلة بالكسب (البحر، ص ٣٥–٣٧)، وأسباب الملكية عند البشر: (أ) الحيازة. (ب) الإرث. (ج) المبايعة. (د) الهبة (الشرح، ص٧٨٥–٧٨٦).

بشقيه، أصول الدين وأصول الفقه، وتذكر الله عندما يتعلق الأمر بحق الله وتنساه إذا ما تعلَّق الأمر بحقوق الناس!

والمعنى الثاني هو كل ما يأتي الإنسان، سواء كان حلالًا أم حرامًا، وأحيانًا يتم التضييق فيصبح فقط ما لم يحرم تناوله، في المعنى الواسع الرزق كسب حلال أم حرام؛ لذلك نشأ السؤال التقليدي: هل يرزق الله عباده الحرام؟ والغرض من السؤال ليس الإجابة عليه بنعم أو بلا، بل إعطاء فرصة أخرى لعواطف التأليه؛ فالذات المشخصة تمثل القيمة المطلقة ولا تفعل إلا الخير، فلا يرزق الله إلا الحلال، كما يدل على رغبة في البحث عن أساس نظري للفعل خارج الفعل ذاته وبعيدًا عن الموقف الإنساني الذي يحدث فيه الفعل، فهو سؤال يقوم على افتراض الجبر وعلى إمكانية تدخُّل قدرة مشخصة من تقدير الإنسان للموقف وسلوكه فيه، وكيف يكون الحرام رزقًا وهو يستحق عليه العقوبة؟ وكيف يكون الحرام رزقًا خاصة وأن كل ما هنالك هو أنه يستحق العقوبة؟ ولماذا لا يمنع الرزق الحرام من الأساس؟ إن اعتبار الحرام رزقًا يفصل بين الواقع والقيمة، ويكون ذريعة للكسب الحرام واعتباره رزقًا، إن الدفاع عن الرزق الحرام وجعْله جزءًا لا يتجزَّأ من الرزق يُعطي ذريعةً للمجتمعات الحالية لتحليل الحرام وتحريم الحلال، وهي التي تعاني من أوضاع الفقر والغنى، والشبع والجوع، والاستغلال والاحتكار، إن الحلال والحرام من المسائل الاقتصادية يفيدان معنى الفعل القائم على الجهد والقيمة في مقابل الفعل القائم على الاستغلال، كما يشيران إلى قوانين السوق وقواعد الكسب ونظم الاقتصاد وقوانين الدولة، إن الذي يسمح بالتلاعُب في الأرزاق والأسعار والتحايل على القوانين من أجل سلب الغير عملَهم ومن أجل استغلالهم هي طبيعة النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي يعيش فيه الإنسان ومدى ولاء الإنسان له أو تحايلِه عليه وتمثيله لحقوقه أو استغلاله، وليس قوة خارجية تمنع الفاضل منه وتدفع الشرير نحوه، هو النظام الذي يعيش الإنسان فيه والذي يعمل الإنسان إمَّا على إبقائه أو على تغييره، إن الحديث عن الرزق الحرام باعتباره رزقًا هو إحساس بفعل الاستغلال إمَّا نفيًا أو إثباتًا، نفيًا بالإيحاء بالاقتراب عنه وإثباتًا بالإيحاء بالابتعاد عنه طِبقًا للمثل الشعبي «يكاد المريب يقول خذوني»، ومهما كانت هناك من حجج عقلية فإنه يبدو فيها التشريع للنهب والسلب مثل الاعتماد على أن ما أكلتْه الدابة وما أخذه اللص رزق، فالإنسان ليس دابةً وليس لصًّا، الإنسان ذو عقل ووعي وعمل وجهد، وكيف تُدافع الأشعرية عن الرزق الحرام دون التأكيد على أن الرزق الحلال وحده هو الرزق، وهل انعدم الرزق الحلال وعم الرزق الحرام؟ وماذا عن المحرومين الذين ليس

لديهم لا هذا ولا ذاك، لا رزقًا حلالًا ولا رزقًا حرامًا؟[٥٩] وكيف يرزق الله الحرام؟ لذلك استعمل المتأخرون مفهوم الحلال المباح الذي لا يُبحث عن أصله واعتباره رزقًا هكذا بفعل الوجود، ثم تضفي عليه الشرعية ويصبح مباحًا بنص أو إجماع أو قياس جلي حتى يحدث الاطمئنان الداخلي الإيماني الشرعي الضروري للوضع الخارجي الاجتماعي اللاشرعي. فتحدث السرقة باسم الدين، ويتم الكسب الحرام تحت غطاء الإيمان، والحاكم مطمئن والمحكوم قانع.[٦٠] لذلك كان من الطبيعي أن يكون الرزق هو الحلال وحده دون

---

[٥٩] عند الأشاعرة الحرام رزق، وكلٌّ يستوفي رزق نفسه حلالًا كان أو حرامًا، ولا يُتصوَّر ألَّا يأكل كل إنسان رزقه ويأكل غيره رزقه (النسفية، ص٩٩–١١٢؛ شرح التفتازاني، ص١٠٩–١١٠؛ حاشية الخيالي، ص١٠٩؛ حاشية الإسفراييني، ص١٠٩)، الرزق كل ما ساقه الله إلى العبد فأكله فهو رزق له من الله حلالًا كان أم حرامًا؛ إذ لا يقبح من الله شيء، ومن اغتصب ملكًا ما حرامًا وأكل جميع عمره حرامًا فهو رزق، وإن لم يكن رزقًا فبأي شيء اغتذى الجسم (الإبانة، ص٥٦–٥٧، ص٤٩)، وأيضًا في الأرزاق وتقديرها (الأصول، ص١٣٨–١٥٢)، معنى الأجل والرزق (النهاية، ص٣٩٧–٤١٦)، عند الأشاعرة الحرام رزق الله ولكن العبد يستحق على فعل نفسه (البحر، ص٣٥–٣٧)، كل ما ساقَه الله إلى العبد فهو رزق له من الله، حلالًا كان أو حرامًا؛ إذ لا يقبح من الله شيء (المواقف، ص٣٢٠)، ويجب أن يعلم أن أرزاق العباد وجميع الحيوان من الله، فلا رازق إلا الله حلالًا كان أم حرامًا، وقد أجمع المسلمون على إطلاق القول: «لا رازق إلا الله»، مثل: «لا خالق إلا الله» (الإنصاف، ص٥٠–٥١)، وقد قيل شعرًا:

فيرزق الله الحلال فاعلما ويرزق المكروه والمحرما

(الجوهرة، ص٩١-٩٢)

وقال أهل الحق إن كلَّ من أكل أو شرب شيئًا فإنما تناول رزق نفسه، حلالًا كان أم حرامًا، ولا يأكل أحد رزق غيره (الأصول، ص٢٢٤–٢٤٥)، وعند قوم من أصحاب الحديث وأهل السنة: الأرزاق من قِبَل الله، يرزقها عباده حلالًا كانت أم حرامًا (مقالات، ج١، ص٣٢٤). قال أهل السنة بالأرزاق بما هي عليه الآن، وأن كل من أكل شيئًا أو شربه فإنما تناول رزقه حلالًا كان أو حرامًا (الفِرَق، ص٢٤١)، وأن الأرزاق من قِبَل الله يرزقها عباده حلالًا أو حرامًا (الإبانة، ص١٢). عند أهل الإثبات الأرزاق على ضربَيْن، منها ما ملَّكه الله للإنسان ومنها ما جعله غذاءً له وقوامًا لجسمه وإن كان حرامًا عليه، فهو رزقه إذ جعل الله غذاءً له لأنه قوام لجسمه (مقالات، ج١، ص٢٩٦). ومن المعتزلة الحسين بن محمد النجار الذي يرى أن الله يرزق الحلال ويرزق الحرام، وهو على ضربين: غذاء وملك (مقالات، ج١، ص٣١٦).

[٦٠] الحلال لا ينبغي أن يسأل عن أصل الشيء؛ لأن الحلال ما جهل أصله؟ والأصول قد فسدت واستحكم فسادها، فأخذ الشيء على ظاهر الشرع أولى من السؤال عن شيء يتبين تحريمه (التحفة، ص٩٢).

الحرام توحيدًا بين الشيء والقيمة، فالحرام ليس رزقًا يتغذَّى به الجسم كموجود طبيعي. ليس الرزق هو المواد الغذائية، بل طريقة كسبها والعمل وراءها، أي أنماط الإنتاج وعلاقات الإنتاج قبل أن يكون هو الشيء المنتج، ليس الرزق غذاءً وملكًا، أي غذاءً ومسكنًا وملبسًا، ما يدخل في بطن الإنسان، وما يكون فوقه أو تحته أو يمينه أو يساره أو أمامه أو خلفه. الرزق هو جهد الإنسان ونتيجة عمله وفائض قيمته، ليس الرزق ما يقيم الأَوَد فحسب، بل هو أيضًا رغد العيش ورحابة الحياة رفعًا لمستوى الفقراء ومساواة لهم بالأغنياء لو وُجهت الدعوة إلى الجميع فقراء وأغنياء وليس إلى الأغنياء وحدهم، إن الذي يحدِّد كون الكسب من الجهد الذاتي أو من الاستغلال للآخر هي الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وهو ما لم يتعرَّض له القدماء قصدًا لأنها من الفروع أو من المطولات، وكأن الأصول هي مجرد الموضوعات النظرية الخالصة كالذات والصفات، وأن كل ما يمسُّ صالح الناس من المطولات، ويكفي أنها من اختصاصات الله أو السلطان، والحقيقة أنه يمكن معرفة منطق أحكام الشعور الاجتماعي، الأرزاق والأسعار، وما يتعلَّق بها من نشاط اقتصادي وتوزيع الثروات ومعرفة مظاهر الاغتصاب والاحتكار والاستغلال. وبالتالي يكون علم أصول الفقه أقرب إلى تحقيق التوحيد من علم أصول الدين عند الأشعرية.[٦١]

[٦١] عند المعتزلة: الحرام ليس برزق الله وأنه من فعل العبد؛ لأنه لو رزق الحرام لملك الحرام (البحر، ص٣٥–٣٧)، فالإنسان عندهم قد يأكل رزق غيره (الفِرَق، ص٢٤١)، الأجسام الله خالقها، وكذلك الأرزاق، وهي أرزاق الله، فمن غصب إنسانًا مالًا أو طعامًا فأكله وأكل ما رزق الله غيره ولم يرزق إياه. وقال أجمعهم إن الله لا يرزق الحرام كما لا يملك الحرام، إنما يرزق الذي ملكهم إياهم دون الذي غصبه (مقالات، ج١، ص١٩٩)، وأنكر صنف من المعتزلة أن يكون الرجل الذي سرق في عمره كله أو يأكل الحرام أن يكون ذلك رزق الله، لم يرزقه الله قط إلا حلالًا (التنبيه، ص٧٦)، وعند أبي الهذيل: الأرزاق على ضربَيْن: (أ) ما خلق الله من الأمور المنتفع بها يجوز أن يُقال خلقها رزقًا للعباد. (ب) ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد ما أحل منها رزق وما حرم فليس رزقًا، أي ليس مأمورًا بتناوله (الملل، ج١، ص٧٨–٧٩)، والحرام عند المعتزلة لا يكون رزقًا بناءً على التحسين والتقبيح العقليَّيْن (التحفة، ص٩٢)، ومن الخوارج من قال بمثل قول المعتزلة في القدر؛ ومِنْ ثَمَّ لا يرزق الله عباده الحرام إذا غلبوه عليه وأكلوه، ومنهم من أثبت ذلك وقال إن الله يرزق عباده الحرام إذا غلب عليه وأكلوه (مقالات، ج١، ص١٩١)، وقد شارك بعض أهل السنة هذا الرأي بالتفرقة بين النعمة والرزق؛ فالنعمة عامة، وهي كل ما ينعم به الإنسان في الحال والمآل، في حين أن الرزق ما يتغذَّى به من الحلال والحرام، النعمة محمود العاقبة مقصور على الدين والرزق ما يكون مباحًا، والحرام لا يجوز الإنفاق منه (النهاية، ص٤١٥–٤١٦).

والمعنى الثالث للرزق هو المنتفع به؛ فالرزق ما ينفع الإنسان ولا يرزق الإنسان ما يضره، ولكن ما مدى هذا الانتفاع وحدوده؟ متى يتحول الانتفاع إلى أثرة وأنانية واستغلال؟ وهل ترتزق البهائم لمجرد انتفاعها؟ وما هي شروط الانتفاع؟ هل يجوز الانتفاع بما ليس ملكًا؟ هل يجوز الانتفاع بالاغتصاب وهل كل انتفاع رزق؟ هل الأطعمة والأشربة والأقوات رزق أم حق طبيعي؟ ومع ذلك قد تبدو للانتفاع بعض المزايا على تحديد الرزق بالمعنى الأول، أي بالملكية؛ إذ إنه يمنع الاحتكار لأنه ملكية بلا انتفاع، وهو أقرب إلى تحديد المعنى الشرعي للملكية بأنها حق التصرف والاستثمار والانتفاع، وتعريف الرزق بالانتفاع هو تنويع على تعريفه بالملكية؛ فالرزق اثنان، انتفاع وملك، مشاع وخاص.[٦٢] وينقسم الرزق إلى عدة أنواع؛ منه ما هو ظاهر على الأبدان كالأقوات، ومنها ما هو باطن في القلوب كالعلوم

---

[٦٢] زاد المتأخرون الأشاعرة هذا المعنى الثالث، فلم يقولوا ملكية بل مِلك، وحدَّدوا ذلك بأن رزق كل مرزوق ما انتفع به من ملكه، وقيَّدوا الملك بالانتفاع بصرف النظر عن الاعتراض عن أن البهائم تنتفع ولا تملك، الرزق ما يُنتفع به، ومن اتسع ملكه ولم ينتفع به لا يكون رزقًا (الإرشاد، ص٣٦٤–٣٧١)، الرزق يتعلق بمرزوق تعلق النعمة بمنعم عليه، والذي صح عندنا في معنى الرزق أن كل ما انتفعَ به منتفعٌ فهو رزقه، فلا فرق بين أن يكون متعديًا بانتفاعه، وبين ألَّا يكون متعديًا به (الإرشاد، ص٣٦٤) ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به (الإتحاف، ص١٤٩)، وقد قيل ذلك شعرًا:

والرزق عند القوم ما به انتفع   وقيل لا بل ما ملك وما اتبع

(الجوهرة، ص٩١-٩٢؛ التحفة، ص٢٩١-٢٩٢؛ الإتحاف، ص١٤٩)

كذلك:

والعقل مثلها فعنه تمسك   والرزق رووا أنه ما يملك
بل كل نافع من الأجسام   الحل والمكروه والحرام

(الوسيلة، ص٩٥)

ويشارك المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار في تعريف الأشاعرة، فحقيقة الرزق لديه ما ينتفع به وليس للغير المنع منه؛ لذلك لم يفترق الحال بين أن يكون المرزوق بهيمةً أو آدميًّا، وينقسم إلى: (أ) رزق على الإطلاق نحو الكلأ والماء وما يجري مجراهما. (ب) الرزق على التعيين نحو الأشياء المملوكة، وكذلك الحال عند البهائم: (أ) رزق على الإطلاق مثل الكلأ والماء. (ب) رزق على التعيين وهو ما حواه فمه، والانتفاع هو الالتذاذ، والالتذاذ هو إدراك الشيء مع الشهوة إمَّا حادثًا مثل حك المجرب أو باقيًا كالطعوم والأراييح (الشرح، ص٧٨٥–٧٨٦)، وعند المعتزلة: الرزق هو الحلال بصرف النظر عن الاعتراض القائم على الحجة النقلية المنتقاة من الأشاعرة: «وما من دابة إلا على الله رزقها»، وبما لا يمنع من الانتفاع به،

والمعارف، والأرزاق المقصودة فقط من النوع الأوَّل لأنها تتعلَّق بأفعال الشعور الخارجية وبأفعال الوعي الاجتماعي.[٦٣] وقد تكون الغاية من ذلك الإيحاءُ بأن الرزق هو العلم، رزق القلب وليس هو الأجر والكسب أي الرزق الخارجي، رزق الجوارح، وبطبيعة التكوين الديني تؤثِر العامة رزق القلوب على رزق الجوارح، وتفضِّل العلم على الكسب تعويضًا عن جهلها راضيةً بفقرها، أمَّا قسمة الرزق إلى ما يحدث ابتداءً من الله بالإرث وما يحدث كسبًا من العبد، فإنه يجعل القسم الأعظم من الرزق خارج التساؤل؛ لأنه هبة للوارث من الله أو من الأب، أمَّا القسم الثاني وهو الأقل فإنه متروك للتوكل، فما لم تقضِ عليه الأشعرية قضى عليه التصوُّف؛ فالطلب والجهد والكسب والعمل قبيح؛ لأنه ضد التوكُّل ولأنه قد يوقع في الخطأ وفي ظلم الناس؛ فالأولى إذن عدم الطلب والكسب.[٦٤] والحقيقة أن الرزق الأوَّل لم يأتِ عن طريق الجهد والكسب، والإرث احتمال قد يقع وقد لا يقع بدليل الصياغة الشرطية له في أصل الوحي، كما أنه في الأوضاع القائمة وحاجة الأمة إلى الاستثمار يصعب ترك مال دون استثمار، وإذا كانت الأنبياء قدوة، فإنها لا ترثُ ولا تُورَّث؛[٦٥] لذلك قامت الحركات الإصلاحية الحديثة بنقد التوكل في التصوف دون أن تذهب إلى جذوره في العقيدة في علم أصول الدين، وفي أصل الوحي صحيح أن الرزق فعل الله كحقٍّ نظري وكنتيجة للخلق إلا

ولكن الأشعرية تجعل الانتفاع بالحلال والحرام معًا وإلا لزم المعتزلة أنه من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وذلك خلاف للإجماع، وأن المعتزلة إنما تصدر في حكمها عن أن الانتفاع بالحلال إلى أصل الحكم فيما يجوز ولا يجوز على الله! (المواقف، ص٣٢٠).

[٦٣] التحفة، ص٢٩١–٢٩٢.

[٦٤] ينقسم الرزق إلى: (أ) ما يحصل من جهة الله ابتداءً، وهو ما يصل إلينا بطريق الإرشاد. (ب) ما يحصل بالطلب، بالتجارات والزراعات وغير ذلك، وينقسم إلى: (١) ما يلحق بتركه ضرر، فإنه يجب الاشتغال به. (٢) ما لا يلحق بتركِه ضرر، فإنه يجوز الاشتغال به. إن جماعة من المتآكلة الذين سموا أنفسهم المتوكلة خالفوا هذه الجملة، وذهبوا إلى أن الطلب قبيح، واحتجُّوا بوجهين: (أ) أن الطلب يضاد التوكُّل وينافيه ويمنع منه، فيجب القضاء بقبحه. (ب) أن الطالب لا يأمن فيما يجمعه ويُتعب فيه نفسه أن تغصبه الظلمة فيكون في الحكم كأنه أعانهم على الظلم وذلك قبيح، وهذا الذي ذكروه بخلاف ما في العقول، التوكل طلب القوت، التوكل أن تغدو الطير وتروح في طلب المعيشة، كما تقرر في العقل حسن التجارات والفلاحات (أين الصناعات؟) طلبًا للأرباح (الاقتصاد القائم على الربح). إن التاجر إنما يتجر لربح على درهم درهمًا أو أقل عن ذلك أو أكثر، لا يغتصبه السلطان، وكذلك الزارع، إعانة الظالم لا تثبت إلا مع الإرادة وليس مجرد الفلاحة أو التجارة (الشرح، ص٧٨٦–٧٨٧).

[٦٥] انظر مقالنا «الأيديولوجية والدين»، قضايا معاصرة، ج١، ص١٢٨–١٤٦.

أنه مشروط بـ«لو» التي تعبر عن الاستحالة، كما أنه مشروط بالهجرة والجهاد والتقوى والإيمان والعمل الصالح والمغفرة، هدفه الشكر وليس الاغتناء عن طريق الاغتصاب وأكل المال الحرام، وهو أيضًا فعل للإنسان في الكسب الحلال دون الحرام، ينفق منه الإنسان دون اكتناز حتى يأخذ المال دورته في الاستثمار مما يحقِّق النفع العام.[٦٦]

---

[٦٦] في أصل الوحي ورد لفظ «رزق» ١١٣ مرة، منها ٥٢ مرة اسمًا، ٦١ مرة فعلًا، مما يدل على أن الرزق وضعٌ كما أنه إضافة، وفي الأسماء ٣٩ مرة بلا ضمير ملكية، ١٣ مرة مضافة إلى ضمير، مما يدل على أن الرزق وجود وليس ملكية، وصحيح أن الرزق فعل لله كحق نظري وكنتيجة للخلق، فالخالق هو الرازق كصفة أو كاسم من أسمائه: ﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ (٥١: ٥٨)، ولكن الفعل الإلهي مشروط بلو للاستحالة: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾ (٤٢: ٢٧)، ومشروط بالهجرة والجهاد: ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللهُ رِزْقًا حَسَنًا﴾ (٢٢: ٢٨)، ومشروط بالتقوى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ (٦٥: ٢–٣)، ومشروط بالإيمان: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (٨: ٧٤)، وبالإيمان وبالعمل الصالح والمغفرة: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (٢٢: ٥٠)، ﴿أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (٢٤: ٢٦)، ومشروط بالإخلاص: ﴿إِلَّا عِبَادَ اللهِ الْمُخْلَصِينَ * أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَعْلُومٌ﴾ (٣٧: ٤٠–٤١)، وهو رزق من السماء والأرض، رزق من الخلق، رزق من الطبيعة، والطبيعة في حاجة إلى جهد في الزرع حتى يحصل الإنسان على الرزق؛ فالرزق فعل متوسط من الطبيعة ومن الإنسان: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (١٠: ٣١)، ﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (٢٧: ٦٤)، ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (٣٥: ٣)، ﴿وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (٤٥: ٥)، ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ (٢: ٢٢)، (١٤: ٣٢)، ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ (٢: ٢٥)، ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ (١٦: ٦٧)، ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (١٦: ٧٣)، ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ (٤٠: ١٣)، ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ (٥١: ٢٢)، ﴿يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ﴾ (١٦: ١١٢). والرزق أيضًا فعل الإنسان المباشر وليس فقط فعله المتوسط: ﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾ (٤: ٥)، ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ﴾ (٤: ٨)، ﴿فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ﴾ (١٨: ١٩)، ﴿مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ﴾ (٥١: ٥٧)، ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (٢: ٢٣٣)، وهو الرزق الحلال وليس الحرام، وهي الطيبات والرزق الحسن وليست الخبيثات والرزق القبيح: ﴿وَكُلُوا مِمَّا

(٢-٣) الأسعار

وهو أقل الموضوعات تناولًا من الآجال والأرزاق، مع أنه هو الذي يكشف التلاعب في الأسواق وأسباب زيادة الأسعار، ومشاكل التضخم والبطالة والفقر كلها ترجع إلى غلاء الأسعار، وهو الذي يحرِّك الجماهير؛ لأنها تمس لقمة العيش والحياة اليومية.[٦٧] لم يتناولها القدماء إلا لأن الله هو الذي يحدِّدها وليس السوق، وكأن الله هو الذي ينزل إلى الأسواق وإلى تجار الجملة ويتحكم في الأسعار من أجل مزيد من الربح، وغالبًا ما يكون التحكم في طريق الزيادة أي ارتفاع الأسعار ولا يكون أبدًا من أجل خفضها أي رخص الأسعار، وكأن التحكم الإلهي في الأسعار يسير طبقًا للتضخم وارتفاع مستوى المعيشة باستمرار، ولصالح التجار ضد مصالح المستهلكين، وما دام الرزق يكون حلالًا أو حرامًا، فإن الأسعار بالتالي تكون أحد مصادر الرزق الحرام، فكل ارتفاع في الأسعار يدخل في جيوب التجار فهو ربح، وكل ربح رزق، وكل رزق يُنتفع به بصرف النظر عن الحلال والحرام![٦٨] ويتم الاعتماد في ذلك على بعض الأحاديث الآحاد أو الضعيفة التي يمكن تأويلُها على معنى آخر،

رَزَقَكُمُ اللهُ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ (٥: ٨٨)، (١٦: ١١٤)، ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا﴾ (١٠: ٥٩)، وأهم شيء في الرزق والأكثر استعمالًا هو الإنفاق من الرزق وعدم الاكتناز وسيولة المال في المجتمع للاستثمار والانتفاع العام، والرزق يكون سرًّا وعلانيةً، نفقةً واستثمارًا: ﴿وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا﴾ (١٦: ٧٥)، ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (٢: ٣)، (٨: ٣)، ﴿وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً﴾ (١٣: ٢٢)، ﴿قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً﴾ (١٤: ٣١)، ﴿وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيبًا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ﴾ (١٦: ٥٦)، ﴿وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (٢٢: ٣٥)، ﴿وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (٢٨: ٥٤)، ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (٣٢: ١٦)، ﴿وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ﴾ (٣٥: ٢٩)، ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللهُ﴾ (٤: ٣٩)، ﴿وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا﴾ (١٦: ٧٥)، ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللهُ﴾ (٦٥: ٧).

[٦٧] قامت مظاهرات ١٨-١٩ يناير في مصر ١٩٧٧م إثر رفع الأسعار وضد الغلاء.

[٦٨] باب في الأسعار؛ الأسعار كلها جارية على حكم الله، وهي إثبات أقدار أبدال الأشياء؛ إذ السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه من عزة الوجود والرخاء وصرف الهمم والدواعي وتكثير الرغبات وتقليلها. وما يتعلَّق فيها باختيار العباد فهو أيضًا فعل الله، إذ لا مخترع سواه (الإرشاد، ص٣٦٧)، الأسعار هل هي بقضاء الله وقدره أم لا؟ قال الأشاعرة: نعم، ولم نحتَجْ إلى التقييد (الشرح، ص٧٨٨-٧٨٩).

وهو عدم إزعاج المسلمين بارتفاع الأسعار وخفضها؛ بعثًا للطمأنينة في نفوسهم ولاستقرار الأسواق أو طبقًا لقوانين السوق وحاجات المسلمين وكما هو مقرر في علم أصول الفقه في أحكام السوق، والمعنى الحرفي للنص معارض بالاقتصاد الإسلامي وحق الحاكم في التأميم والمصادرة للمال المستغل دفاعًا عن المصالح العامة.[٦٩]

الأسعار من أفعال العباد ومن وضع الناس طبقًا لحاجات السوق.[٧٠] وهناك فرق بين السعر والثمن؛ فالسعر اتفاق بين المشتري والبائع في حين أن الثمن هو علاقة السعر بقيمة الشيء، الأسعار تعلو وتهبط طبقًا للحاجة، ولكن الثمن يظل كما هو، ويمكن التحكُّم في الأسعار بقوانين السوق ووضع حدود على الربح فيما عمت فيه الحاجة، فإذا ما تم التوحيد بين السعر والثمن يحدث البيع بسعر التكلفة دون هامش للربح، ويعظم الربح ويتحول إلى استغلال للتجارة كلما زاد الفرق بين السعر والثمن، وتحول الثمن في السعر إلى أضعاف مضاعفة.[٧١]

وإذا ما جعل التسعير من أفعال العباد أمكن معرفة أسباب الغلاء والرخص التي رآها القدماء في عاملَي البلد والوقت فقط؛ أي المكان والزمان، دون بيان لأنماط الإنتاج وعلاقات الإنتاج، وكأن المكان والزمان هما المحددان الوحيدان لمظاهر النشاط الاقتصادي في المجتمع، أمَّا قانون العرض والطلب إن لم يكن هو المقصود بعامل الوقت فما زال من الله ولا يتوقَّف على حاجة السوق وكمِّ المعروض، وإذا كان السلطان قادرًا على التحكُّم في التسعير وذلك بتثبيت الأسعار، فهنا يظهر الله والسلطان معًا متداخلَيْن في النشاط

[٦٩] هذا هو الحديث الذي يجعل المسعِّر هو الله على أصل الأشاعرة، حين وقع غلاء في المدينة اجتمع أهلها إليه وقالوا: سعِّر لنا يا رسول الله، فقال: المسعِّر هو الله (شرح الجرجاني، ص٥٢٦). ويُلاحَظ ورود هذا الحديث في الشروح المتأخرة وليس في كتب العقائد الأولى أو المتقدمة.

[٧٠] أطلقت المعتزلة القول بأن الأسعار من أفعال العباد (الإرشاد، ص٣٦٧)؛ قال بعضهم: (أ) فعل مباشر من العبد، إذ ليس ذلك إلا مواضعة منهم، فهم على البيع والشراء بثمن مخصوص. (ب) متولد عن فعل الله، وهو تقليل الأجناس وتكثير الرغبات بأسباب هي من فعله تعالى (المواقف، ص٣٢٠).

[٧١] فصل في الأسعار: إن السعر شيءٌ والثمن شيء آخر غيره؛ فالسعر ما تقع عليه المبايعة بين الناس، والثمن هو الشيء الذي يُستحق في مقابلة البيع، ثم إن السعر يوصَف بالغلاء مرة وبالرخص مرة، فالرخص هو بيع الشيء بأقل مما اعتيد بيعه في ذلك الوقت وفي ذلك البلد، والغلاء بالعكس من ذلك، ولا بد من اعتبار البلد والوقت، فتأثيرهما مما لا يخفى (الشرح، ص٧٨٨–٧٨٩).

الاقتصادي دون ما تحليل للنشاط الإنساني في الإنتاج وللبنية الاجتماعية وأثرها في توزيع الدخول.[٧٢] وهل النشاط الاقتصادي كله مركَّز في الأسعار؟ ماذا عن الإنتاج والأجر ورأس المال والربح وتوزيع الدخل ومقدار العمل كقيمة للشيء؟ يبدو أن تحديد الأسعار فيها كان عند القدماء هو الوسيلة الأولى للتحكُّم في الأسواق في المجتمع التجاري القديم، والعجيب أنه في أصل الوحي لا وجود لمفهوم السعر، أمَّا الثمن فلا يعني إلا القليل.[٧٣]

(د) الفقر والغنى؛ وهو الموضوع الأخير في خلق الأفعال، وأحيانًا يكون الغنى والفقر، يبدو أحيانًا أصلًا مستقلًّا، ويبدو أحيانًا فرعًا على الأرزاق، وهو موضوع اقتصادي يُظهر البعد الاجتماعي لأفعال الشعور والأوضاع الاجتماعية الناتجة عنها، وقد وضعه القدماء في صيغة تفاضل، أيهما أفضل: الفقر أم الغنى، دون تحديد لمعاني الفقر ومعاني الغنى، ودون وصف للبنية الاجتماعية التي يظهر فيها الفقر والغنى، ودون تحليل لأسبابهما أو لمقدارهما أو لكيفية التقريب بينهما أو تركهما على ما هو عليه، يوضع السؤال هكذا على العموم دون تفصيل، وعلى الإطلاق دون الإشارة إلى مجتمع معين أو حالة معينة، فالتفضيل نظري خالص، وكأن الأمر مجرد استحسان وتذوق لحالَي الغنى والفقر كما هو الحال في الأمثال العامية والآداب الشعبية التي تقرظ الفقر أو تلك التي تمدح الغنى، والحقيقة أنه

[٧٢] إن الغلاء والرخص ربما يكون من قِبَل الله وربما يكون من قِبَل السلطان، ما يكون من قِبَل الله هو أن يقل ذلك الشيء وتكثر حاجة المحتاجين إليه أو يكثر ذلك الشيء وتقل حاجة المحتاجين إليه (قانون العرض والطلب من الله)؟ وأمَّا ما يكون من قبل السلطان فهو أن يسوم الرعية ألَّا يبيعوا إلا بقدر معلوم (تحديد الأسعار وتثبيتها من السلطان)! (الشرح، ص٧٨٨–٧٨٩).

[٧٣] لم يرد لفظ السعر في أصل الوحي، بل ورد لفظ الثمن فقط ١١ مرة مجرورًا والباقي منصوبًا دون فعل أو إضافة ملكية مما يدل على أن الثمن «وضع» وليس فعلًا، وكلها بمعنى القليل والبخس، أي أقل من قيمة الشيء، مثل: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾ (٢: ٢٠)، ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾ (٢: ٤١)، (٥: ٤٤)، ﴿ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ (٢: ٧٩)، ﴿لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ (٣: ١٩٩)، ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ (٥: ٤٤)، ﴿اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ﴾ (٩: ٩). وموضوع الشراء البخس ليس فقط الآيات، أي الحق والنبوة والوحي، بل أيضًا العهد، عهد الله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ (٣: ٧٧)، ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ (١٦: ٩٥)، وهي مجرد صورة شعرية لقيمة الشيء وعدم بخسها.

لا يمكن التفاضل بين مقولتين مجردتين، الغنى والفقر، أو حتى بين شخصين معينين، الغني والفقير؛ لأنهما وضعان اجتماعيان يوجدان في زمان ومكان معينين، وقد يوجد فقير مناضل ثوري، وغني مستغل محتكر، وفي هذه الحالة يكون الفقير الأوَّل أفضلهما، وقد يوجد فقير كسول خامل متواكل، وغني نشط منتج يستثمر أمواله للصالح العام، لا يحتكر ولا يستغل ولا يكتنز، وفي هذه الحالة الغني الثاني أفضل.[٧٤] وماذا يعني الغنى؟ هل هو غنى المال أم النفس أم الحق أم النبوة؟ وما هو الفقر؟ قد يكون الفقر هو فقر النفس والروح والعقل والقلب. وما هي حدود الغنى وحدود الفقر؟ كل غني يريد أن يزيد غناه فهو فقير، وكل فقير يزداد فقرًا كان غنيًّا من قبل ثم افتقر، ما هو الحد العاقل بين الغنى والفقر؟ هل هو خط الفقر؟ هل هو إشباع الحاجات الأولية من مأكل ومشرب وملبس ومسكن؟ وماذا عن طبيعة المجتمع ومقدار الدخل القومي فيه؟ إذا كان ناتجُه القوميُّ ضئيلًا وسكانُه كُثر. فالكل فقير، وإذا كان سكانه أقل يزداد الدخل الفردي، وإذا كان الدخل القومي مرتفعًا والعدد كثير فالكل غني، وإذا كان سكانه أقل فالكل أيضًا غني ولكن بدرجة أقل، ليس المهم التفاضل في الآخرة بل في الدنيا، التفاضل في الآخرة جزاء وثواب، في حين أن التفاضل في الدنيا كسب وعمل، الأوَّل لا يمكن تغييره في حين أن الثاني يجب تغييره، والأول مشروط بالثاني لما كان الجزاء من جنس العمل طبقًا للاستحقاق، والتفاضل في الدنيا أساسًا في العمل وليس بالغنى أو الفقر، قد يؤدي العمل إلى الغنى، ولكن يكون الغنى في هذه الحالة مشروطًا بقيمة العمل من ناحية وبمقدار الإنتاج والدخل القومي من ناحية أخرى، فلا يمكن لعملٍ أن يؤدي إلى غنًى في بلد محدود الدخل مهما كان هذا العمل فاضلًا، ولا يمكن لعمل فاضل أن يؤدي إلى فقر أو إلى ما تحت خط الفقر، وهل اعتبار العمل الصالح مقياسًا للتفضيل وليس الفقر أو الغنى هروبًا من النشاط الاقتصادي إلى العمل الأخلاقي، أو إيهامًا للفقير بأنه أفضل من الغني بالعمل الصالح وبأن الغني أشر منه بعمله الفاسد؟ ولماذا لا تُطرح قضية العدالة الاجتماعية مباشرةً في مجتمع به الأغنياء والفقراء لإعادة توزيع الدخل القومي طبقًا لقيمة العمل وحده؟ ليست المشكلة أخلاقية،

[٧٤] الكلام في الفقر والغنى، اختلف قوم في أي الأمرين أفضل، الفقر أم الغنى؟ وهذا سؤال فاسد؛ لأن تفاضل العمل والجزاء في الجنة إنما هو العامل لا محالة محمول فيه، إلا أن يأتي نص بتفضيل الله حالًا على حال، وليس ها هنا نص في فضل إحدى هاتين الحالتين على الأخرى، وإنما الصواب أن يُقال أيهما أفضل: الغني أم الفقير؟ (الفصل، ج٥، ص٩٧–٩٨).

بل هي مسألة اقتصادية تعبِّر عن مضمون العقيدة وعن مضمون التوحيد، ولا توجد حجج نصية لها فحسب، بل تقوم على تحليل النشاط الاقتصادي في المجتمع ونسبته إلى العمل والقيمة والربح والدخل.

ومع ذلك فقد أجاب القدماء على الأخلاق بأفضلية الغنى على الفقر، وأن الغني مطالبٌ بالشكر، وأن الفقير الذي لا غنى له مطالبٌ بالصبر،[٧٥] وكيف يكون الغني الشاكر خيرًا من الفقير الصابر؟ وهل الشكر على الغنى فضيلة أم تستُّر على مصادر الغنى طلبًا للمزيد؟ وهل الصبر على الفقر فضيلة أم تسكين وتخدير للفقراء؟ وكيف يتساوَى الاثنان في التقوى؟ وهل تقوى الغني صادقة أم ظاهرة؟ وهل تقوى الفقير ممكنة أم عزاء وسلوان وتعويض عن حرمان؟ ألَا تعني الاستعاذة من فتنة الفقر وفتنة الغنى ضرورة تغيير الأوضاع الاجتماعية ودرء الفتنتين معًا، فتنة الغنى وفتنة الفقر؟ إن كل الحجج النقلية والتاريخية لتفضيل الغنى على الفقر إنما يُردِّدها الأغنياء ترويجًا للغنى وتأكيدًا عليه كفضيلة، فإغناء الله للرسول لم يكن بالمال بل بالقناعة والزهد والعلم والنبوة، ولم يكن كل الأنبياء أغنياء، بل كان فيهم الفقراء المعدمون الذين لا يملكون شيئًا من حُطام الدنيا، ولم يكن الصحابة أغنياء بل كان فيهم فقراء المهاجرين، وإن إدانة الفقر ليست لطلب الغنى ولكن للصراع ضد الأوضاع الاجتماعية التي تنتج الفقر ولتحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية بين الناس، وليست حرصًا على مكسب خاص أو زيادة ربح أو تراكم ثروة شخصية لغني.

ويستحيل أن يكون في الغنى جمعٌ بين عبادة النفس وعبادة المال، فلا بد أن تطغى الثانية على الأولى ويتحوَّل الإيمان إلى ستار ليخفي عبادة المال، صحيح أن المال الصالح ينتج مع الرجل الصالح، ولكن ما الضمان على أن المال الصالح يكون باستمرار بين يدي الرجل الصالح؟ إن المعروف اجتماعيًّا وتاريخيًّا أن المال مَفْسدة، وأن المال في غالبيته فاسد،

[٧٥] والجواب ما قاله الله، فإن الغني أفضل عملًا من الفقير، فالغني أفضل وإن كان الفقير أفضل عملًا من الغني، فالفقير أفضل وإن كان عملهما متساويًا فهما سواء، الغنى نعمة إذا قام بها ما لها بالواجب عليه فيها، أمَّا فقراء المهاجرين فهم كانوا أكثر وكان الغني فيهم قليلًا، والأمر كله منهم وفي غيرهم راجع إلى العمل بالنص والإجماع على أنه تعالى لا يجازي بالجنة على فقر ليس معه خير ولا على غنًى ليس معه عمل خير (الفصل، ج٥، ص٩٧–٩٨).

بل ويُفسد الرجل الصالح، والمال الصالح لا يكفي الرجل الفاسد، والأخلاقيات لا تغيِّر من الوضع الاجتماعي والنشاط الاقتصادي والنظام السياسي شيئًا،[٧٦] وفي أصل الوحي يشير

[٧٦] الغنى أفضل من الفقر وبه أخذ بعض مشايخنا، (البحر، ص٥١–٥٣)، استعاذ النبي من فتنة الفقر وفتنة الغنى، وجعل اللهُ الشكرَ بإزاء الغنى والصبرَ بإزاء الفقر، فمن اتقى الله فهو الفاضل غنيًّا كان أم فقيرًا! (الفصل، ج٥، ص١٩٧)، ويعتمد أصحاب هذا الرأي على عدة حجج نقلية وتاريخية، منها: (أ) ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى * وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى﴾. (ب) كان الأنبياء أغنياء كداود وسليمان ويوسف وإبراهيم وموسى وشعيب. (ج) كان الصحابة أغنياء. (د) كاد الفقر أن يكون كفرًا رواية عن الرسول. (هـ) في الغنى جمع بين عبادة النفس وعبادة المال. (و) نعم المال الصالح مع الرجل الصالح (البحر، ٥١–٥٣). وقد ورد لفظ الغنى في أصل الوحي ٧٣ مرة، الغنى من الله لا يتعدَّى ٧ مرات، مثل: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى﴾ (٥٣: ٤٨)، ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى﴾ (٩٣: ٨)، ﴿وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (٩: ٧٤)، ﴿وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ﴾ (٤: ١٣٠)، ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (٢٤: ٣٣)، فالغنى ليس بالمال وحده، بل بالتوفيق والحفظ، ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (٩: ٢٨)، أمَّا وصف الله بأنه غني (١٧) مرة، فمرة غني حميد (١٠ مرات)، مثل: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (٢: ٢٦٧)، ومرة مع حليم: ﴿وَاللهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾ (٢: ٢٦٣)، ومرة مع «ذو الرحمة»: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ (٦: ١٣٣)، ومرة مع كريم: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ (٢٧: ٤٠)، ومرتين غني عن العالمين: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (٣: ٩٧)، (٢٩: ٦)، وثلاث مرات الغني: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ (١٠: ٦٨)، ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ﴾ (٣٩: ٧)، ﴿وَاللهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ (٤٧: ٣٨)؛ لذلك لا يوصف الله بالفقر: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ (٣: ١٨١). أمَّا المعاني السلبية للأفعال في صيغة «لا يُغني»، فهي كثيرة؛ فالآلهة لا تُغني: ﴿فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (١١: ١٠١)، ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ (١٩: ٤٢)، ولا شيء يُغني عن الله: ﴿مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (١٢: ٦٨)، والجمع الكثير لا يُغني شيئًا: ﴿قَالُوا مَا أَغْنَى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ (٧: ٤٨)، ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا﴾ (٩: ٢٥)، والسمع والأبصار والأفئدة لا تُغني عن الإدراك والوعي: ﴿فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ (٤٦: ٢٦)، ولا أحد يُغني عن الله من شيء: ﴿وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللهِ مِنْ شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلهِ﴾ (١٢: ٦٧)، لا تُغني الشفاعة: ﴿إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا﴾ (٣٦: ٢٣)، ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا﴾ (٥٣: ٢٦)، ولا تُغني النذر: ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ﴾ (٥٤: ٥)، ﴿وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (١٠: ١٠١)، ولا تُغني الفئة: ﴿وَلَنْ تُغْنِيَ عَنْكُمْ فِئَتُكُمْ شَيْئًا﴾ (٨: ١٩)، ولا يُغني الظن عن

الغنى إلى أنه فعل أكثر منه اسم، أي أنه نشاط أكثر منه شيء، وهو وإن كان فعل الله إلا أنه أيضًا فعل الإنسان، فالغنى صفة لله ومطلب للإنسان، ولكن معظم الاستعمالات الفعلية نافية؛ فالغنى والكسب والمال والأولاد والمتاع كل ذلك لا يُغني. والنذر والشفاعة والمولى والآلهة كلها لا تُغني، فالغنى زائل. ويظهر البعد الاجتماعي للموضوع في حثِّ الأغنياء على التعفُّف وعلى ضرورة دورة المال في المجتمع دون أن يكون حكرًا على حفنة من الأغنياء. وأموال الأغنياء وإنفاقها في الحرب ضرورة لا استئذان فيها.[٧٧]

الحق: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (١٠: ٣٦)، (٥٣: ٢٨)، ولا يُغني المولى عمَّن يتولَّاه شيئًا: ﴿يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلًى عَنْ مَوْلًى شَيْئًا﴾ (٤٤: ٤١)، ولا شيء يُغني عن اللهب: ﴿لَا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ﴾ (٧٧: ٣١)، ولا شيء يُغني عن الجوع: ﴿لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ﴾ (٨٨: ٧)، ولا يُغني أحدٌ عن أحدٍ شيئًا: ﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾ (٨٠: ٣٧)، ﴿فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللهِ شَيْئًا﴾ (٦٦: ١٠)، وإذا استغنى الإنسان عن الله: ﴿أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى * فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى﴾ (٨٠: ٤–٥)، ﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾ (٩٢: ٨–١٠)، ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾ (٩٦: ٦–٧) فإن الله يستغني عنه: ﴿وَتَوَلَّوْا وَاسْتَغْنَى اللهُ﴾ (٦٤: ٦)، ولا يستغنى الكفار عن النار: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (١٤: ٢١)، ﴿إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِنَ النَّارِ﴾ (٤٠: ٤٧)، وكل المعاني النافية السابقة مجازًا ليست على المال وحده. والمعنى الحقيقي في المال أنه لا يُغني: ﴿مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيَهْ﴾ (٦٩: ٢٨)، ﴿مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ﴾ (١١١: ٢)، ﴿وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى﴾ (٩٢: ١١)، وقد يقرن المال بالأولاد وكلاهما لا يُغني: ﴿لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللهِ شَيْئًا﴾ (٣: ١٠)، (٣: ١١٦)، (٥٨: ١٧)، ولا يُغني كسب المال شيئًا: ﴿فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (١٥: ٨٤)، (٣٩: ٥٠)، (٤٠: ٨٢)، ﴿وَلَا يُغْنِي عَنْهُمْ مَا كَسَبُوا شَيْئًا﴾ (٤٥: ١٠)، كما لا يُغني المتاع: ﴿مَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يُمَتَّعُونَ﴾ (٢٦: ٢٠٧)، والنتيجة أن الغنى زائل: ﴿فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ﴾ (١٠: ٢٤)، ﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَنْ لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا﴾ (٧: ٩٢)، ﴿فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ * كَأَنْ لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا﴾ (١١: ٦٧–٦٨)، (١١: ٩٤–٩٥).

[٧٧] يظهر البعد الاقتصادي للغنى في عدة آيات، منها حث الأغنياء على الاكتفاء والعفاف وإيقاف الجشع والطمع: ﴿وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ﴾ (٤: ٦)، فالعفة استقلال النفس عن المال: ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ﴾ (٢: ٢٧٣)، والأغنياء مطالبون بالإنفاق في الحروب من أجل الجهاد: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ﴾ (٩: ٩٣)، ولا يجوز إبقاء المال في أيدي حفنة من الأغنياء: ﴿كَيْ

وكيف يكون الفقر أفضل من الغنى، والفقير أفضل من الغني؟ كيف يكون الفقير الصابر خيرًا من الغني الشاكر؟ ألا يعني ذلك بقاء الفقير في فقره واستمرار الغني في غناه؟ ولماذا لا يكون الفقراء أفضل من الأغنياء لا بمعنى التسكين والتخدير، ولكن لثورتهم على الأغنياء ومطالبتهم بحقوقهم ولتحقيق مجتمع العدل والمساواة. فهم أكثر إنتاجًا وجهدًا وعملًا ومقاومةً. والأغنياء أكثر بطالةً ورخاءً وبطنةً وترهلًا. ولا تعني أفضلية الفقراء على الأغنياء دخولهم الجنة قبلهم، بل تغيير حالهم في الدنيا. كما لا تعني أن الإنسان يولد فقيرًا ويعيش فقيرًا ويموت فقيرًا، وأنه قد استغنى عن الغنى، فالاستغناء عن العالم المادي ليس تخليًا عن المبادئ فيه. والزهد في العالم ليس انعزالًا عنه، بل تقوية للنفس واستعدادًا للجهاد كنوع من البساطة وضرب المثل لجماهير الفقراء بشظف العيش وقدوة للناس. وإن الدعوة بالحياة مع المساكين والموت والبعث معهم إنما تعني الالتحام بجماهير الأمة، وبأغلبيتها الصامتة وأن تكون القيادة معهم مثلهم كالسمك في الماء وليست أعلى منهم تتكسَّب على قضاياهم وتعيش على حسابهم؛ ولذلك كان الأنبياء فقراء باعتبارهم قادة أمم ومحرري شعوب. قد يسعد الغني بغناه في الدنيا، ولكن إذا ما قامت ضده الثورة فقط تُطاح الرقاب. وشقاء الفقير في الدنيا إنما هو مؤقَّت ريثما تتحقَّق العدالة والمساواة. وهناك عالم يتساوى فيه الجميع ليس فقط في الآخرة ضرورة بل في الدنيا إمكانًا.[٧٨]

لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (٥٩: ٧)، والله هو ولي الأغنياء والفقراء، أي أن كلَيْهما ينتسبان إلى مجتمع واحد: ﴿إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللهُ أَوْلَى بِهِمَا﴾ (٤: ١٣٥).

[٧٨] أوردت عدة حجج نقلية وتاريخية على أفضلية الفقر على الغنى، منها: (أ) ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾. (ب) عُرضت عليَّ مفاتيح كنوز الدنيا فما كنت أقبلها فقلت أجوع يومين وأشبع يومًا. (ج) اللهم أحيني مسكينًا وأمتني مسكينًا واحشرني يوم القيامة في زمرة المساكين. (د) كان الأنبياء فقراء مثل زكريا وعيسى ويحيى وخضر وإلياس، ويروى أنه مات ٤٠ نبيًّا من الجوع والقمل في يوم واحد. (هـ) محمد اختار الفقر، لكل نبي حرفة، وحرفتي اثنان؛ الجهاد والفقر، ومن أحبهما فقد أحبني. (ز) في الخبر: الغنى مسرةٌ في الدنيا ومشقةٌ في الآخرة، والفقر مشقة في الدنيا ومسرة في الآخرة، ومن أبغضهما فقد أبغضني. (ج) في الخبر: الفقراء يدخلون الجنة قبل الأغنياء بنصف يوم وهو خمسمائة سنة من سنين الدنيا، فقراء المهاجرين يدخلون الجنة قبل أغنيائهم بكذا وكذا فرسخًا، الدنيا ملعونة وملعون فيها إلا عالم أو متعلم. وفي رواية إلا من ذكر الله (البحر، ص٥١–٥٣). وهناك أحاديث أخرى وأقوال مأثورة تحث على ثورة الفقراء مثل: «والله لو كان الفقر رجلًا لقتلته»، أو: عجبت لرجل لا يجد قوت يومه ولا يخرج للناس شاهرًا سيفه. وفي أصل الوحي ذُكر لفظ الفقر ١٣ مرة كلها أسماء

(٣) خاتمة. هل الحرية مشكلة؟

يبدو أن موضوع العدل إنما يجد حله في أصل التوحيد؛ فقد أدى إثبات أن الصفات زائدة على الذات إلى القضاء على استقلال الطبيعة وإثبات خضوعها إلى إرادة وقدرة خارجية عنها؛ فالذات فعالة في العالم من خلال الصفات والأفعال، وهي علَّة الكون وسيد الطبيعة. في حين انتهى إنكار كون الصفات زائدةً على الذات إلى استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها وارتباط العلَّة بالمعلول ارتباطًا ضروريًّا؛ لأنه لا توجد صفات مطلقة، إرادة أو علم تتدخل في مسارها. فالمؤلَّه ذات خالصة لا يتدخل في قوانين الطبيعة؛ لأنه لا صفات له، وهو التصور العلمي للطبيعة، كما تنشأ المشكلة في إثبات الصفات مع تصور تضاربها وتصور أن العلم مضاد للإرادة أو أن الإرادة معارضة للقدرة: هل ما يعلمه الله يكون أو هل يكون ما لا يعلمه مع أن الأقرب اتفاق الصفات وليس تضاربها ووحدة الله وليس تعدُّده.

(٣-١) الطرف الآخر المقابل للحرية؛ الله أم العالم؟

وأحيانًا تتشعَّب الموضوعات كلها حتى يغيب الموضوع الأساسي والتحليل الدال؛ وذلك لأن الحرية ليست في العالم، وأن الطرف الحقيقي لها لفعل الإنسان هو الله وليس العالم، وأن

بلا أفعال؛ مرة واحدة الفقر، ١٢ مرة الفقير والفقراء؛ ٤ مرات مفردًا، ٧ مرات جمعًا، فالفقر هو الفقير وهم الفقراء ولا وجود له وجودًا مجردًا. والفقر ليس صفة الله: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ (٣: ١٨١)، بل يأتي من الشيطان: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ﴾ (٢: ٢٦٨)، وقد يُستعمل بمعنًى مجازي بمعنى الحاجة: ﴿فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ (٢٨: ٢٤)، وبهذا المعنى أيضًا يُغني الله الفقراء: ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (٢٤: ٣٢)، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (٣٥: ١٥)، ﴿وَمَنْ يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ وَاللهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ (٣٧: ٣٨)، ولكن الفقير الوصي على الصبية الأغنياء يأكل بالمعروف: ﴿وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (٤: ٦)، ولكن الأهم من ذلك كله هو البعد الاجتماعي للفقر وهو ضرورة سد حاجات الفقراء من أموال الأغنياء: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ (٢٢: ٢٨)، ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾ (٩: ٦٠)، ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ (٥٩: ٨)، ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ﴾ (٢: ٢٧٣)، وبهذا المعنى تكون الولاية من الله للفقراء والأغنياء، أي جمعهما في مجتمع واحد: ﴿إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللهُ أَوْلَى بِهِمَا﴾ (٤: ١٣٥).

القيد هو إرادة الله الشاملة وليس الموقف والعقبة والقيد والنظم الاجتماعية والسياسية. وقد أدى ذلك إلى تصوُّر الإنسان والله أعداء، بقدر ما يكون الله حرًّا يكون الإنسان مجبرًا، وبقدر ما يكون الإنسان مجبرًا يكون الله حرًّا بدلًا من تصورهما متعاونين كإخوة أعداء.[٧٩] والسؤال الآن: هل هناك مشكلة حقيقية تُسَمَّى مشكلة الجبر والاختيار أو مشكلة القضاء والقدر أو مشكلة الحرية؟ لقد أفاض القدماء فيما سموه مشكلة أو مسألة، وتضاربت الآراء بين جبر وكسب واختيار، كل رأي يعتمد على نصوص وحجج لتأييده. والحقيقة أن هذه المشكلة، كباقي مشاكل علم الكلام الأخرى، إنما تنشأ من هذا الوضع المقلوب للعلم ذاته «علم الله» بدلًا من «علم الإنسان». فالسؤال الآتي: كيف تتفق إرادة الله المطلقة مع إرادة الإنسان أو علم الله المطلق وقدره المسبق مع حرية الإنسان؟ صياغة خاطئة لموضوع إنساني هو الفعل. لا يستطيع الإنسان إلا أن يشعر بإرادته وليس لديه أية وسيلة للشعور بإرادة خارجية تحدُّ من قدرته وتقف أمامه بالمرصاد أو تساعده وتؤيده. صحيح أن هناك عقباتٍ أمام الفعل الإنساني وهي الموانع الموجودة بالفعل، في الواقع، من قيد بدني أو ضعف باعث أو عدم وضوح فكر أو نقص في كمال غاية أو وجود موانع في البناء الاجتماعي أو عدم حلول لحظة الفعل المواتية كي يتحقق بنجاح، ولكن هذه العقبات عوامل مادية موجودة بالفعل يمكن معرفتها. وتصورها على أنها إرادة خارجية تحد من الفعل وتفرض نفسها عليه تشخيص لها، والتشخيص الانفعالي ضد التحليل العقلي؛ فالأول إدراك خاطئ ووهم بينما الثاني علم ويقين. فإذا لم تقف هذه الإرادة الخارجية للحرية الإنسانية بالمرصاد — مع أن هذا هو الشائع في التراث القديم كله — فإنها تأتي للعون والمساعدة والتوفيق. وهذه المساعدة في حقيقة الأمر ما هي إلا القوة المفاجئة التي تحدث للإنسان صاحب الحق ومحقق الرسالة أثناء الفعل ودون توقع من طبيعة الحركات ومكونات الموقف. هي قوة نفسية خالصة تعبر عن درجة تمثل الإنسان للغاية وشدة الباعث. وهنا لا يكون الكم هو المقياس، بل يُضاف إليه الكيف. وكم من مرة انهار كم أمام كيف. كل ذلك تحليل للإرادة الإنسانية ووصف لمضمونها وتحققها في أفعال. ويستطيع الإنسان أن يعلم ذلك بتحليل شعوره ورؤية ما يدور في باطنه واستقراء مسار التاريخ ومعرفة قوانين تطور المجتمعات البشرية.

---

[٧٩] بل أنه لا يُستنكف أن توضع الإرادتان معطوفتين في عنوان واحد مثل: «إرادة الله وإرادة العبد» (لمع الأدلة، ص٩٧–٩٩).

فإذا أخذ الإنسان هذا الموقف الإنساني بدافع من الأمانة الفكرية والتواضع العلمي، والعلم بمصادر معرفته وبعمليات الشعور، لم ير إلا حريته من خلال وصفه لشعوره وأفعاله، ولم يقع في تشخيص عوامل موجودة بالفعل كالعقبات أو ظهور قوى مؤيدة لم تكن في الحسبان نتيجة لطهارة الوعي، ونقاء الضمير، وصفاء النفس، وكمال الغاية. ولم ير إلا الحرية من خلاله، ولم يشخص إرادة خارجية مطلقة تقف له بالمرصاد. ذلك لا يتم إلا من نقصان في الوعي وسيادة الانفعال على العقل، والإحساس بالضعف أمام العقبات، فيشخصها إلى إرادة أقوى منه مضادة له أو إلى مصدر قوة أخرى يأخذها في صفه ويستمد منها قوته ويعوض فيها عجزه، يتعبدها ويتقرَّب إليها ويتزلَّف لها ويُرضيها إلى حد النفاق ببناء البيوت كما يفعل لأميره أو لأسرته أو لحبيبته. صحيح أن الوحي المتضمن في الكتاب أخبر عن قدرة مطلقة وإرادة شاملة تعمُّ كل شيء كصفة، ولكن هذه القدرة ضمن وظيفة التوحيد العامة، وهي الإحساس للإنسان بأنه في عالم واحد يشمله قانون واحد. ومهمة الإنسان في معرفة هذا القانون وتحقيق فعله طبقًا لمساره وليس مضادًّا له لأنه هو طبيعة الأشياء، بل إن إرادة الإنسان، بنص الوحي، هي الموجهة والمحققة للإرادة الشاملة. وتنشأ الحركة في هذه الإرادة الخارجية بفعل الإنسان الذي يفعل فيها بفعله. يفعل الإنسان الخير ثم يُعطى الجزاء. ولا جزاء قبل فعل الإنسان للخير. ويفعل الإنسان الشر وينال العقاب، ولا عقاب قبل فعل الإنسان للشر. ويستغفر الإنسان وينال المغفرة، ولا مغفرة قبل أن يستغفر الإنسان، ويتوب الإنسان فينال التوبة، ولا توبة قبل أن يتوب الإنسان. ويمكن أن يُقال نفس الشيء على مستوى الانفعال لا على مستوى الفعل فحسب، فإذا فعل الإنسان الخير حدث الفرح والسرور عند الآخر، ولا يفرح الآخر أو يسر قبل أن يفعل الإنسان الخير. ويحزن الآخر ويأسى إذا فعل الإنسان الشر، ولا يحزن الآخر ويأسى قبل أن يفعل الإنسان الشر.

مهمة الوحي الإيحاء للإنسان بأن هناك قدرةً في الكون أقوى من كل قوة طبيعية أو إنسانية أخرى، بمعنى أن لا شيء في هذا العالم بمستعصٍ على الحركة والتغيُّر. فيتمثل الإنسان حريته ويغيِّر بناء واقعه. فلا شيء بثابتٍ في هذا العالم، وكل شيء خاضع لإرادة عامة، هي الإرادة التي يتَّحد بها الإنسان بسيره وَفْق طبيعة الأشياء ومسار التاريخ. مهمة الوحي الإيحاء للإنسان بأن الطبيعة عاقلة، وأن الإنسان يعيش في عالم من المعاني. وأنه لا يوجد شيءٌ في هذا العالم بلا سبب أو غاية. رسالة الإنسان قائمة على وجود سببٍ هو أنه ليس من طبيعة الأشياء وليس على مستواها؛ لذلك فهو سيد الكون، وأنه كلما تأمَّل في حياته وجد أنه بقدرتِه أن يفعل كل شيء وأن يكون سيدًا مطلقًا في هذا الكون. والسبب قد

يؤدي إلى الغاية؛ فالإنسان يعيش في هذا العالم لغاية. فهو رسالة، والكون غاية. والإيحاء بأن هناك قدرةً شاملة تعمُّ كل شيء، تعني أن الرسالة موضوع قوة وصراع شامل يوجِّهه الإنسان لتحقيق رسالته. ولما كان الوحي موجهًا نحو الإنسان ومعطى له، فهو قصد إنساني موجه إلى الإنسان كغاية. الوحي والإنسان معًا غاية واحدة موجهة نحو العالم. كيف إذن يحاول عالم الكلام أن يتصور أن إرادة الوحي وإرادة الإنسان يسيران وجهًا لوجه في اتجاهين متعارضين، كل منهما يقابل الآخر ويقف له بالمرصاد؟ هذا القلب المبدئي هو سبب هذا التراث العريض من النظريات والحجج لحل مشكلة وهمية لا وجود لها ناتجة عن وضع خاطئ لعلاقة إرادة الوحي بإرادة الإنسان حتى يظهر الصراع بالقيام بمعركة في الهواء تتم في خيال المتكلم وتعبر عن عجزه في الواقع، وعلى سيطرة الانفعال على عقله، وعلى أنه يعيش في عالم حسي خالص. كل ذلك ناشئ عن الوهم بأن الطرف المقابل للحرية هو الله وليس الموقف، وأن الله هو ميدان الحرية وليس الطبيعة، وأن الإرادة الإلهية هي التي تقف للحرية بالمرصاد وليست صنوف القهر وأنواع العقبات التي تمنع الإنسان من التحرر.

(٣-٢) نظرية أم موقف؟

إن الجبر والاختيار في واقع الأمر ليسا نظريتين مبدئيتين، بل موقفان سياسيان كل منهما يحاول أن يجد تبريرًا نظريًّا له بالاعتماد على النقل أوَّلًا ثم على التعقيل ثانيًا. الموقف الأساسي موقف سياسي يكشف عن صراع قوى سياسية واجتماعية متناحرة من أجل السلطة والحكم، موقف السلطة وموقف المعارضة، موقف الحاكم وموقف المحكومين. والجبر والاختيار من أولى المشاكل التي ظهرت في الجماعة، ليس كموضوع نظري فحسب، بل كدلالة عملية وبوجه خاص كطرح سياسي. فإذا ما أراد الحاكم أن يتسلَّط وأن يتحكم بلا بيعة أو شورى، فإنه سرعان ما يجد مبررًا له في الدعوة إلى الجبر في أفعال العباد، والحرية المطلقة لإرادة شاملة يتمثلها الحاكم حتى يصعب بعدها التفرقة بين إرادة الله وإرادة السلطان، فكما أن الله حرٌّ يفعل ما يشاء فكذلك السلطان يفعل ما يريد، وكما لا يُجبَر الله على الشيء فكذلك لا يُجبَر السلطان على شيء.[٨٠] أمَّا إنكار القدر وإضافة الخير

[٨٠] وهذا يفسِّر تعاون بعض متكلِّمي المعتزلة مع السلطة الأموية ودعوتهم لها؛ فقد زاد عمرو بن عبيد في مسائل القدر، وكان من دعاة يزيد الناقص أيام بني أمية ثم والي المنصور، وقال بإمامته ومدحه المنصور يومًا فقال: نثرت الحَب للناس فلقطوا غير عمرو (الملل، ج١، ص٤٠).

والشر إلى الإنسان، فإنه يُعطي الإنسان مسئولية ويجعله مسئولًا عن كل ما يحدث في الواقع من أنظمة. فالحاكم مسئول، والرعية مسئولة. ويمكن التعامل بينهما على قَدَم المساواة. لا يوجد قدر خارجي يجعل من الحاكم حاكمًا أو يملي عليه أفعالًا لا يُعترَض عليها. ولا يوجد قدر خارجي يجعل الرعية ساكنة مطيعة للحاكم وكأن الحاكم قدرها.[٨١] نظريات الجبر أو الكسب أو الحرية لها وظيفة في كل عصر، سواء من حيث النشأة أو من حيث الغاية. فهي تنشأ تعبيرًا عن طبيعة المجتمع وصراع القوى فيه. فإذا كان مجتمع ضغط وإرهاب تنشأ نظريات الجبر لتبرير وجوده ولمطالبة الجماهير بالتسليم والإيمان بالقضاء والقدر والترويج لمعتقدات القسمة والنصيب والحظ. تنشأ أوَّلًا كتبريرات عبقرية ممن جعلوا أنفسهم منظرين للأنظمة الاجتماعية والذين في العادة يقلبون الحق باطلًا والباطل حقًّا كما تهوى السلطة وكما يريد النظام، وقد يقوم الأفراد بذلك لمصلحتهم الشخصية لنيل الحظوة لدى الحاكم ثم تتبنَّى السلطة مقالاتهم للاستفادة بها على نطاق أوسع لإضفاء الشرعية على النظام وفرض الطاعة والولاء على العباد.[٨٢] ثم تظهر صور المقاومة في هذه المجتمعات الضاغطة في الإيمان مثلًا بظهور مخلِّص يأتي ليخلِّص الناس من القهر والضغط والظلم ولينشر لواء العدل، وهي صورة خيالية للتحرُّر الفعلي أو عن طريق الحركات السرية لتحقيق انتصار عن طريق الخيال والتعويض النفسي حتى يتحول الضعف إلى قوة، والهزيمة إلى نصر. وتنشأ عند الجماهير الأخرويات أي أمور المعاد وتتخيَّل عالمًا آخر في نهاية الزمان يسود فيه العدل ويمحق الظلم. ينال فيه الجائع خبزه، والفقير غناه، والعاري ملبسه، والشريد مأواه، والمهضوم حقَّه، والضعيف قوتَه.

---

[٨١] حدثت في أواخر أيام الصحابة بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري في القول بالقدر وإنكار الخير والشر إلى القدر ونسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزال وكان تلميذ الحسن البصري (الملل، ج١، ص٣٩–٤٠).

[٨٢] يروي الأشعري الحادثة الآتية بين شعيب وميمون تبين وظيفة نظريات الجبر والاختيار الاجتماعية، فيقول: كان لميمون على شعيب مالٌ فتقضاه فقال شعيب: أعطيكه إن شاء الله! فقال ميمون: قد شاء الله أن تعطينيه الساعة. فقال شعيب: لو شاء الله لم أقدر ألَّا أعطيكه! فقال ميمون: فإن الله قد شاء ما أمر وما لم يأمر لم يشأ وما لم يشأ لم يأمر! فواضح أن ميمون يحتج بأمر الله على أخذ ماله وشعيب يحتج بأمر الله لعدم الدفع. وعندما كتبوا لعبد الكريم بن عجرد رد عليهم قائلًا: إنَّا نقول: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولا يلحق بالله سوء، ففسر ميمون: «لا نلحق بالله سوء» كما يشاء وفسره شعيب: «ما شاء الله وما لم يشأ لم يكن» على هواه (مقالات، ج١، ص١٦٥–١٦٦).

وهي كلها مذاهب وعقائد تدل على أن الإنسان رسالة وأنه يضاد الظلم بالعدل، والباطل بالحق، والضعف بالقوة، والهزيمة بالنصر، ولكنه في موقف عاجز لا يستطيع أن يقوم بالرسالة الآن بالفعل فيحوِّلها إلى معتقدات وإيمان انتظارًا للفرج القريب. وفي المجتمعات المنتصرة، ولدى سلطة واثقة من سلطانها وإحساسها بأنها سلطة شرعية قامت على حق وليست بناءً على اضطهاد وقمع، فإنها قد تنشر نظريات الحرية المطلقة للإرادة الشاملة للحصول على مزيدٍ من التأييد ما دامت السلطة شرعية، وحث الناس على الكسب والعمل، كل حر فيما يريد باستثناء التعرض لسلطة الحاكم. ثم تظهر المقاومة في مثل هذا المجتمع المنتصر بإعطاء معنى آخر للحرية وهي حرية الإنسان في الاختيار حتى في الحكم وفي العمل من أجل تحقيق أكبر قدر ممكن من الاختيار الحر في السياسة والاقتصاد، في الحكم والمال. المقاومة هنا سياسة اجتماعية في مواجهة النظام القائم، علنية وليست سرية، داخلية وليست خارجية. وفي المجتمعات المموهة التي تبغي إبقاء الوضع الحاضر على ما هو عليه دون تغيير تروج نظريات تجمع بين الجبر والاختيار حتى يغمض الفكر، ويتراخى الباعث، وتضمر الغاية، فلا يعود الناس يدرون شيئًا من عالم يحيط به الغموض وتغلفه الأسرار. ويصبحون أنصاف مجبرين، أنصاف أحرار، ويصعب التمييز حينئذٍ بين الرضوخ والتمرد، بين الإذعان والثورة، وفي الغالب ما يمتد نصف الجبر فيحتوي نصف الحرية، وينتهي الأمر كله بالرضوخ والإذعان والتسليم، ويُصبح نصف الحرية مجرد غطاء نظري يعبر عن حق لا وجود له.

(٣-٣) حرية أم تحرُّر؟

إن ما سمَّاه القدماء امتحانًا أو اختبارًا أو ابتلاءً هو في الحقيقة إعادة لوضع السؤال الوضع الصحيح؛ فالحرية ليست موضوعًا نظريًّا يُسأل عنه ثم يُجاب عنه بالإثبات أو بالنفي، بل هو موقفٌ نفسي اجتماعي تظهر فيه وقد لا تظهر. فالإنسان يوجد في موقف، ويجد في نفسه بواعث عديدة، ويشعر بإمكانيات عديدة للسلوك، يحقِّق الإنسان إحداها عندما يتبع الباعث الأقوى النابع من رسالته؛ لذلك آثر البعض إلغاء المشكلة النظرية كأحد حلولها وكأن حلها الوحيد هو إعادة وضع السؤال أو الانتقال من الحرية النظرية إلى الممارسة العملية.[٨٣] لا تظهر الحرية إلا في موقف، كما لا يوجد الإنسان إلا في عالم. فالحرية في العالم.

[٨٣] يقول الإيجي: وعند الإلباس يجب التوقُّف إلى التوقيف (المواقف، ص٣٢٠–٣٢٣).

الموقف أو العالم هو الطرف الآخر لحرية الإنسان وليست أية إرادة خارجية مشخصة. وعلاقة الطرفين، الحرية والعالم، ليست علاقة رأسية كما هو الحال في الوضع القديم بين إرادة الإنسان وإرادة العالم المشخصة، بل علاقة أفقية يتحدَّد فيها سلوك الإنسان بين الإحجام والإقدام، بين الوراء والأمام. فما ظنَّه القدماء على أنه علاقة بين الإنسان والله هو في حقيقة الأمر علاقة بين الإنسان والعالم العريض، بين الإنسان والتاريخ بسلوك الإنسان فيه بين التأخُّر والتقدُّم. كما أن القيم لا تتفاوَت رأسيًّا بل تتفاوت أفقيًّا. القيمة الأكمل هي التي تحقِّق أكبر قدرٍ ممكن من العدالة لأكبر عدد ممكن من الناس، وأكبر قدرٍ ممكن من الحركة والتقدم لأكبر قدر ممكن من البشر. القيم مادية، في مادتها وصورتها وليست صورية فارغة. القيم محسوسة ملموسة وليست مضمرة متطهرة يتستَّر وراءها الشبق المادي. والقيم اجتماعية وليست فردية، عامة وليست خاصة، تعبِّر عن وجود الإنسان وكماله وطبيعته وليس عن عدمه ونقصه وزيفه وافتعاله. ولا يعني الابتلاء أو المحنة وقوع المصائب وأن الحياة هي مجموعة من المآسي تقع على رءوس البشر، بل تعني المحنة أو الابتلاء أن الحياة مجموعةٌ من المواقف أو التجارب أو الصعاب أو العقبات يتخطَّاها الإنسان بحريته. لا يثبت الفعل إلا بالمقاومة والجهد ولا يصقل إلا بالعقبة. ليست المحن هي المصائب البدنية أو المادية أو النفسية، بل هي التجارب التي يمر بها الإنسان والتي يوجد فيها وهو يحقِّق رسالته. المحنة في الدين شاملة لمحن الدنيا.[٨٤]

وهذا هو معنى التكليف؛ إذ يعني التكليف أن للإنسان رسالةً في الحياة، وأنه هو الذي قبلها باختيارها بما أنه سيد الكون وملك الطبيعة بما لديه من قدرة على القرار والاختيار الحر، وبما لديه من قوةٍ على التحقيق، قوة معنوية تطلق من حدوده البدنية وتجعله أقوى من السموات والأرض والجبال.[٨٥]

وكما تم هذا التكليف بحرية الإنسان وبإرادته، فإنه في الوقت نفسه يتحقَّق بحرية تامة دون قدر مسبق في علم مسبق أو بإرادة شاملة لوجود مطلق تفعل كل شيء. إن هذا التكليف ذاته عملية تحرر لولاها لارتكن الإنسان إلى بدنه، وتحول إلى طبيعة خالصة

[٨٤] المحن في العالم معروفة؛ وهي إمَّا في الجسم بالعلل وإمَّا في المال بالإتلاف وإمَّا في النفوس بالخوف والهوان والهم بالأهل والأحبة والقطع دون الأمل. لا محنة في العالم لا تخرج عن هذه الوجوه إلا المحنة في الدين (الفصل، ج٣، ص١٢٥–١٢٦).

[٨٥] عند الجبائي معني أن الله يمتحن عباده ويختبرهم هو أنه يكلِّفهم (مقالات، ج٢، ص٢٠١).

كسائر الموجودات ولأصابَه الوهن والثقل واعتراه الخمول والسكون.[٨٦] وقد يعبَّر عن رسالة الإنسان في الحياة فنيًّا بالصورة فتنشأ الأخرويات وتكون الحياة الدنيا دار عمل والأخرى دار جزاء. وقد تتحوَّل رسالة الإنسان في الحياة إلى صورة كونية أخرى، فينشأ الإنسان في الوجود غافلًا ويستمر كذلك في جو من النعيم الدائم كالملاك، ثم يختار البعض منهم رسالته ويأتي إلى الحياة ليحققها؛ فمن حقق رسالته ارتفع إلى أعلى عليين في مكانة أفضل من الذين استمروا في النعيم الدائم لأنهم حصلوا على جزائهم بجهدهم لا بخلقهم. وإذا لم يحققوا الرسالة هبطوا أسفل سافلين. تُسلب منهم الرسالة ويتحوَّلون إلى أقل مرتبة في الوجود، وهي مرتبة غياب الوعي وانعدام حياة الشعور. ثم تعطى لهم فرصة ثانية للاختيار والتكليف، وهكذا تستمر الحياة تكليفًا برسالة ونجاحًا أو فشلًا في التحقيق، بلا نهاية وبلا يأس، وتستمر العملية طالما بقي الزمان.[٨٧]

وتحقيق رسالة الإنسان في الحياة تعبيرٌ عن طبيعته وحريته دون انتظار أي جزاء. يكفي كمال الإنسان وازدهاره، وخلقه وإبداعه، وشوقه إلى الغاية وعمله لها. الإنسان بطبيعته حياة وحركة، وخلق وإبداع، وتمدد وازدهار.[٨٨] يحقق الإنسان رسالتَه طبقًا لطبيعته، ويتحدَّد سلوكه طبقًا للدافع الأقوى، ويتحدَّد الدافع الأقوى باختلاف شدة البواعث أو بتفاوت الوضوح الفكري أو باختلاف درجات الكمال في الغاية. لا تعني الطبيعة نفي الحرية، بل تأسيس الحرية على أساس واقعي من التجربة وبناء على الإحساس بالحياة كدافع حيوي. ليست الحرية اختيارًا عقليًّا صوريًّا بين طرفين متساويين في البواعث، بل هي اتِّباع للطبيعة، أي للباعث الأقوى، تعبيرًا عن الدافع الحيوي. ولما كان الإنسان رسالته، وكانت رسالته وجوده، فإن الحرية تحقيقٌ لهذه الرسالة، وحياته تعبير عن هذا الوجود، الحرية كمال للطبيعة.[٨٩]

---

[٨٦] يقول هشام بن الحكم الرافض: لو كان الله عالمًا بما يفعله عباده لم تصحَّ المحنة والاختبار (مقالات، ج١، ص١٠٨).

[٨٧] هذا هو رأي أحمد بن خابط وأحمد بن بانوش (الملل، ج١، ص٩٤؛ الفِرَق، ص٢٧٥–٢٧٦). انظر أيضًا الفصل العاشر، مستقبل الإنسانية (المعاد).

[٨٨] قال بعض الإباضية: إن جزاء الله في العباد أكثر من تفضله وعافيته أكثر من ابتلائه، والثواب واجب بالاستحقاق، والتفضل والابتلاء ابتداء (مقدمات، ج١، ص١٧٥).

[٨٩] عند الجاحظ المعارف كلها طباع، وهي مع ذلك فعلٌ للعباد وليست باختيارهم. وعند الجاحظ وثمامة لا فعل للعباد إلا الإرادة، وسائر الأفعال تنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعًا

ليست الحرية واقعةً مادية توجد أو لا توجد، بل هي عملية تحرُّر يشعر بها الإنسان، قد توجد وقد لا توجد، وكذلك الوجود الإنساني قد يشعر به الإنسان وقد لا يشعر، وكما أن الوجود إيجاد، فالحرية تحرُّر. ولما كان الإنسان مجرد إمكانية تحقق أو مشروع وجود، فكذلك الحرية مجرد إمكانية حرية أو مشروع تحرُّر. فالموقف الإنساني يفرض على الإنسان وضعه، ولكن الفعل الحر قادر على أن يظهر من خلال هذا الوضع. تقف الحرية في مواجهة الحتمية، والاختيار الحر في وجه الأوضاع القائمة. ممارسة الحرية إذن هي في القدرة على إيجاد البدائل المفروضة وتحرير الفعل الإنساني من نطاق الفرض إلى نطاق الاختيار، ومن ميدان الضرورة إلى ميدان الحرية. ولا ينشأ الجبر إلا إذا تخلَّى الإنسان عن وجوده الذي هو حريته، ولا ينشأ الطاغية إلَّا إذا تخلَّت الجماعة عن حريتها التي هي وجودها. صحيح أن هناك صلةً بين الحرية والخبز عامة وشائعة، إلا أنها ليست صلة حتمية. قد يتنازل الإنسان عن الخبز ولا يتنازل عن الحرية.[٩٠] فالوعي مملكة الإنسان، مهما كانت هناك من تحديدات خارجية له، إلا أنه يظل فعل الإنسان الحر واختياره الأوَّل.

ويستطيع الإنسان أن يمارس حريته بعدد من الصور، ومهما تعدَّدت العقبات أمامه، فإن الحرية تظل ممارسة لا تغيب عنه أبدًا إلا برغبة في النكوص أو تبريرًا لضعف أو هروبًا من موقف أو تخليًا عن رسالة. الممارسة المثلى للحرية هي الممارسة لها في أكمل صورها، ممارسة فعلية بالعمل لتغيير الواقع، والجهر بالقول، وتمثل الشعور المستمر للغاية، فإن استحال العمل في الواقع لوجود موانع بدنية أو لصعوبة الحركة مارس الإنسان حريته بالقول الجهور، ونشر الوعي، وإيضاح ضرورة التغيير. يكون الحق على الأقل واضحًا على مستوى النظر، وإذا انتشر النظر وضح الفصم بين النظر والواقع، فظهرت ضرورة الفعل لتجاوز هذا الفصم والتوحيد بين النظر والعمل، بين المثال والواقع. إذا صعبت حرية العمل، وقامت العقبات، واستحالت الحركة فإن الحرية تمارس بالقول ورفض الواقع بالكلمة. فإذا صعبت حرية القول أيضًا، وقامت العقبات أمام حرية التعبير

وأنها وجبت بإرادتهم (الفِرَق، ص١٧٥). وعند النظام ومعمر أفعال العباد كلها لا فعل لهم فيها وإنما تُنسب إليهم مجازًا لظهورها منهم وأنها فعل الطبيعة حاشا الإرادة فقط فإنه لا يفعل الإنسان غيرها البتة (الفصل، ج٣، ص٤١)، والحرية النظرية يكشف عنها قول عمر الشهير: «لمَ استبعدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا.»

[٩٠] وهذا طبقًا للحديث المأثور: «تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها».

تمارس الحرية بالشعور، ويظل الشعور حرًّا بإحساساته وعواطفه وانفعالاته، فالشعور مملكة الإنسان الخاصة التي لا تستطيع العقبات الخارجية أن تنال منها. ولا تضمر حرية الشعور إلا إذا خفت البواعث واضمحلَّت الغاية وخفَّت الطاقة. فإن ضاعت حرية الضمير ضاع الإنسان، وعدم الوجود، وانتهت الغائية، وتحوَّلت إلى تناقص أو عشوائية، وانتهى كل شيء.[٩١]

[٩١] وهذا طبقًا للحديث المشهور: «من رأى منكم منكرًا فليغيِّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان».

الفصل الثامن

العقل الغائي (الحسن والقبح)

أولًا: مقدمة، اسم المشكلة ومكانها في العلم

(١) اسم المشكلة

يصعب إيجاد عنوان دقيق لهذا الفصل مثل باقي الفصول، بالرغم من وجود الاسم القديم للمشكلة، الحسن والقبح أو العقل والنقل. فالحسن والقبح العقليان عنوان من المعتزلة وأحد أصولهم الخمسة، وليس أصلًا عامًّا من أصول الدين تجتمع عليه كل الفِرَق وإن كانت المسألة معروضة عليهم، إمَّا من الاعتزال أو من طريقة التعامل مع النص، حرفيًّا أم مجازًا؛ لذلك يكون اسمها أيضًا العقل والنقل أو العقل والسمع أو العقل والوحي. ويتضح من هذا العنوان أيضًا أنه مفروض من الاعتزال على بنية العلم، بدليل أولوية لفظ العقل على اللفظ الثاني النقل أو السمع أو الوحي. وهي مشكلة المنهج ليس فقط في علم أصول الدين بل في باقي العلوم دون أن تكون إحدى قواعد علم العقائد. ومع ذلك تشمل هذه المشكلة المنهجية عدة موضوعات أشبه بالعقائد، ولكنها أقل إلهية وأكثر إنسانية، أخف إيمانية وأقوى عقلانية، مثل الصلاح والأصلح واللطف والغائية دون أن تظهر هذه الموضوعات كعناوين في المسألة. كان يمكن تسميتها إذن «الإنسان العاقل»، لما كان باب العدل كله هو الإنسان المتعين وظهر الإنسان الحر في خلق الأفعال أوَّلًا وها هو الإنسان العاقل يظهر ثانيًا كشق ثانٍ للإنسان المتعين. فلا حرية بلا عقل، ولا تقوم الحرية إلا على العقل القادر على الإدراك والتمييز بين صفات الأفعال. ولما كانت الغائية من أهم موضوعاتها كان يمكن تسميتها «العقل المصلحي»، لما كان موضوع الصلاح والإصلاح في مقابل موضوع اللطف من أهم عناصرها. بل إن هذا العنوان قد يعيد الوحدة الباطنية في الأصل وفي الموضوع بين علمي الأصول، علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، اللذين يقومان معًا على المصلحة؛

فالمصلحة ليست فقط أساس الشرع ومصدره، بل هي أيضًا أساس العقيدة وغايتها. ونظرًا لأن الموضوع ألصق بعلم أصول الفقه، فقد تُرك في مكانه الطبيعي القديم. ولما كانت الغاية من أهم عناصرها كذلك فيمكن تسميته لذلك «العقل الغائي». ولما كانت المصلحة غاية، فإنه يتضمن موضوع المصلحة، وهو يؤكد على وحدانية العقل دون طرف آخر مقابل له في النص وبالتالي فإنه يضع «الإنسان العاقل» كما وضع خلق الأفعال الإنسان الحر؛ ومِنْ ثَمَّ يكون عنصرا التعين في الإنسان: الحرية والعقل. وسبق الحرية للعقل ناتج من أن تعين الإنسان من كمال، وخروج الإنسان المتعين من الإنسان الكامل إنما هو فعل الحرية الأوَّل. ثم يأتي بعد ذلك العقل كي يجعلها حرية عاقلة وليست مجرد هوى أو تعبير عن إرادة ونزوع. الحرية والعقل إذن جانبان لأصل واحد هو العدل، كما أن الذات والصفات مظهران لأصل واحد هو التوحيد. تثبت الحرية أوَّلًا قبل العقل لأن الحرية موضوع ممارسة، ثم يأتي العقل بعد ذلك لتوجيهها وجهة عاقلة. الحرية تجربة وجدانية والعقل اكتساب من داخل الممارسة، فتصبح الحرية عاقلة؛ ومِنْ ثَمَّ ثار سؤال: هل الموضوع كله جزء من التوحيد أم جزء من العدل؟ فالأفعال بين الأصلين شمول إرادة الله وقدرته وبزوغ الفعل الإنساني من خلاله مثل شمول الوحي وعمومه ثم بزوغ العقل الإنساني من خلاله.

(٢) هل هي جزء من التوحيد؟

يدخل الموضوع أحيانًا كجزء من التوحيد في الأفعال بعد الذات والصفات، وليس كمسألة مستقلة في نفي الغرض والعلة.[١] وفي العقائد المتأخرة تختفي مسألة العقل من التوحيد

---

[١] هذا هو موقف الأشاعرة بوجه عام. عبَّر عنه الغزالي بقوله: «في أفعال الله وجملة أفعاله جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب.» (الاقتصاد، ص٨٣)؛ وهو موقف الرازي أيضًا (المحصل، ص١٤٧–١٥٠)؛ والآمدي «في نفي الغرض والمقصود من أفعال واجب الوجود» (الغاية، ص٢٢٤–٢٤٥)؛ والبيضاوي (الطوالع، ص١٩٥–١٩٨)؛ والظواهري (التحقيق، ص١٤١-١٥٢). ويقول الظواهري: «الحسن والقبح، هذا المبحث له ارتباط بالكلام على الأفعال. أمَّا ارتباطه بفعل الله فلعدم اتصاف فعل الله بالقبح. أمَّا بالنسبة إلى فعل نفسه فلاتفاق العقلاء على أن الفعل الصادر فيه لا يتَّصف بالقبح لكونه نقصًا، والنقص عليه تعالى محال. وأمَّا بالنسبة إلى أفعال العباد فلأنه مالك الأمر على الإطلاق يفعل ما يشاء ويختار، لا لعلة ولا لصفة ولا غاية لفعله. وأمَّا أفعال العباد فهي التي تتصف بالحسن والقبح بالنظر لتعلقها بهم.» (التحقيق، ص٢٢١–٢٤٢)؛ وهو موقف الخياط (الانتصار، ص١٧-١٨، ص٢٣–٢٥)؛ والقاضي عبد الجبار (المحيط، ص٢٣٢–٢٦٣).

باختفاء العقل كليةً من حياتنا المعاصرة، وكأن التوحيد يعقل نفسه وليس في حاجة إلى إنسان أو إلى أمة تعقله.[٢] كما تختفي مسألة العقل والنقل كليةً أمام التوحيد والنبوة والسمعيات.[٣] فقد أصبح التوحيد كله نظرية في الواجب والممكن والمستحيل، ودخلت مسألة العقل كجزء منها.[٤] والعجيب أنه حتى في بعض حركات الإصلاح الحديثة لم تبرز مسألة العقل والنقل. لم يوضع العقل موضع الصدارة، ولم تحدَّد وظيفته.[٥] وفي البعض الآخر ينقسم الموضوع قسمين، فيدخل الأصلح في أفعال الله والحسن والقبح في أفعال العباد.[٦]

(٣) هل هي جزء من العدل؟

وقد تكون المسألة تطبيقًا أو نتيجة لمسألة خلق الأفعال، وهو المظهر الأوَّل للعدل.[٧] وبالتالي يظهر الموضوع في باب العدل. فخلق الأفعال والحسن والقبح واجهتان لشيء واحد. وحرية الإرادة والعقل الغائي مظهران للعدل، وأحيانًا يوضع الحسن والقبح كمقدمة لخلق الأفعال، فالنظر أساس العمل، والعقل شرط الحرية، وأحيانًا أخرى يوضع كنتيجة له في سياق البرهان عليها. يكون الأساس هو خلق الأفعال، ولكن الشائع والأغلب أن يكون الحسن نتيجة لخلق الأفعال وليس مقدمة له، ونتيجة طبيعية للحرية وليس شرطًا لها. الحرية تجربة بديهية وجدانية لا تحتاج إلى إثبات أو دليل. وإنكار الحسن والقبح إنكار للحرية. الحرية مقدمة والحسن والقبح نتيجة، ولا يمكن التسليم بالمقدمات وإنكار النتائج. وقد

[٢] هذا هو موقف السنوسي في أم البراهين مثلًا وشروحها.

[٣] هذا هو موقف الدردير في العقيدة التوحيدية وشرح العقباوي وحاشيته وأيضًا موقف ولد عدنان في جامع الزبد.

[٤] هذا هو موقف اللقاني في جوهرة التوحيد، وشرح الباجوري في تحفة المريد، ص٥-٦، ص١٠–١٣.

[٥] هذا هو الحال في «كتاب التوحيد» لمحمد بن عبد الوهاب.

[٦] هذا هو موقف محمد عبده في (رسالة التوحيد، ص٥٣–٥٩، ص٦٦–٨٢).

[٧] فكلامهم في هذا الباب والجميع مبني على كون العبد فاعلًا والاختيار والقول بحسن الأفعال ووجوبها. وإذا تهدَّمت تلك القواعد سقطَت جميع استدلالاتهم. الشرح، ص٢٤٩؛ الكلام في العدل. باب في جملة ما يدور عليه. كل ما يتعلق بباب العدل لا يخرج عن الأبواب التي عدَّها وهي أربعة أبواب، فإمَّا أن يكون كلامًا في الأفعال وإمَّا أن يكون كلامًا في أحكام الأفعال، وإمَّا أن يكون كلامًا فيما يُعبد الله به من

يتضخَّم أصل العدل حتى يضم السمعيات، النبوات والمعاد والأسماء والأحكام بالإضافة إلى خلق الأفعال. ويصبح علم أصول الدين قائمًا على أصلين: التوحيد أي الذات والصفات ثم العدل، ويشمل ثلاثة أرباع العلم.[٨] وقد يتضخَّم أصل العدل فيصبح شاملًا لكل شيء.[٩] ويبدو التعديل والتجوير بعد الإرادة ويدخل معها خلق القرآن والمخلوق والتوليد والتكليف والنظر والمعارف واللطف والأصلح واستحقاق الذم والتوبة والنبوات والمعجزات وإعجاز القرآن والشرعيات قبل أن ينتهي الكل بالإمامة؛ لذلك يشمل لفظ العدل تجاوزًا عند المعتزلة الأصول الخمسة كلها، فهي كلها علوم العدل وكأن أصل التوحيد ذاته قائم على العدل.

العبادات وما يتصل بذلك، وإمَّا أن يكون كلامًا فيما يُضاف إلى الله وما لا يُضاف إليه، وربما دخل بعض ذلك في بعض، وربما يعد فيه لاتصالِه بالأفعال ما ليس هو المقصود بباب العدل، (المحيط، ص٢٢٨). وأمَّا الأصل الثاني من الأصول الخمسة وهو الكلام في العدل وهو كلام يرجع إلى أفعال القديم وما يجوز عليه وما لا يجوز (الشرح، ص٣٠١)؛ الكلام في التعديل والتجوير: هذا الباب هو أصل ضلالة المعتزلة (الفصل، ج٣، ص٧٢). وهذا هو موقف القاضي عبد الجبار في شرح الأصول (الشرح، ص٣٠١–٣٢٣)؛ «فإن قالوا: هذا بناء على أن الواحد مِنَّا مخير في تصرفاته ونحن لا نسلم ذلك فإن مذهبنا أنه مجبر في هذه الأفعال وأنها مخلوقة فيه، قلنا: إنَّا لم نبنِ الدلالة على مذهبكم الفاسد وإنما بنيناه على الدلالة. وبعد فإنَّا لا نتكلم في هذه المسألة مع من ينازع في أصل تلك المسألة؛ لأن هذه المسألة من فروعات تلك المسألة، ولا يحسن أن نتكلم في فرع من الفروع ولما نقرر أصله.» (الشرح، ص٣٠٣-٣٠٤). استدل الأشاعرة على أن الحسن والقبح لا يثبتان بالعقل بأن العبد مجبور في أفعاله لأن أفعاله مخلوقة لله فحصول فعله عنه اضطراري. وكل ما حصوله اضطراري فلا سبيل إلى الحكم بتحسينه أو تقبيحه عقلًا، فإن الصادر عن الشيء لا يُقال إنه حسن أو قبيح إلا لو كان صادرًا عنه باختياره (حاشية محمد عبده، ص١٨٠). وهو أيضًا موقف بعض الأشاعرة مثل الرازي في «المعالم» وتخصيص المسألتين الثامنة والتاسعة للحسن والقبح في باب القدر، (معالم، ص٨٣–٨٨)؛ وهو موقف النسفي في (العقائد، ص١٠٣).

[٨] هذا هو موقف القاضي عبد الجبار في «الشرح»؛ إذ يتحدَّث عن تنزيه الله عن فعل القبائح والكسب والاستطاعة وعدم إرادته للمعاصي، وأطفال المشركين والآلام والعوض والاستحقاق والتكليف، بل ويشمل الحديث الألطاف والنعم والقرآن والنبوات والمعجزات والتفسير؛ وهو موقف المعتزلة بوجه عام (الشرح، ص٢٩٩–٣٠٨).

[٩] المغني، ج٦. الإرادة، التعديل والتجوير. (٧) خلق القرآن. (٨) المخلوق. (٩) التوليد، التكليف. (١٢) النظر والمعارف. (١٣) اللطف (١٤) الأصلح واستحقاق الذم والتوبة. (١٥) التنبؤات والمعجزات. (١٦) إعجاز القرآن. (١٧) الشرعيات.

أصل العدل هو الشامل لكل شيء وكأن العقائد كلها عقائد العدل، والحضارة كلها حضارة العدل وإن لم يكن المجتمع كله مجتمع العدل.[١٠]

[١٠] يجعل القاضي عبد الجبار العقائد كلها على أصل العدل (المحيط، ص٢٢٩–٢٣٠)؛ وكذلك ابن حزم وكان الفقهاء مثل المعتزلة بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف في الجبر والاختيار يقولون: (١) الكلام في الأفعال فيتبع نفينا لكونه فاعلًا قبيحًا كونه قادرًا عليه وإتيانهم فاعلًا له ونفيهم كونه قادرًا عليه. (٢) أحكام الأفعال فكله لا يخرج عن إثباتنا للحكم في فعل من الأفعال ونفيهم ذلك الحكم أو نفيهم لحكم من الأحكام في بعض الأفعال وإثباتنا له فعلى ذلك نحن نثبت الآلام حسنة، واعتقدوها قبيحة وتثبت وجه حسنها العوض والاعتبار، ويعتقدون أن حسنها لكونها من خلقه تعالى فقط. ونثبت التكليف حسنًا ويعتقد معتقدٌ قبحه وإن علم من حال المكلف أنه لا يقبله. ويقول المخالف بل هو قبيح، ونقول إنه يحسن اختراع من المعلوم أنه يثوب، ويعتقده غيرنا أنه قبيح، ونقول يحسن بنفيه من المعلوم أنه يثوب، ويعتقده غيرنا أنه قبيح، ونقول يحسن بنفيه أنه يكفر، ويقول الخصم بل ذلك قبيح، ونقول يحسن البعثة والبرهمي يقول بقبحها، وبالعكس من ذلك تكليف ما لا يُطاق فإنَّا نعتقد قبحه ويعتقد معتقد أنه حسن، ونقول بقبح تعذيب من لم يذنب من الأطفال وغيرهم ويقول القوم بحسنه. ونقول بقبح إرادة القبيح وقالوا بحسنها. ونقول بقبح الألم إذا عرى من نفع وقال القوم بحسنه. ومن أحكام أفعال الوجوب نحن نعتقد في كثير من الأشياء الوجوب وينفيه المخالف كقولنا في الإقرار واللطف والإثابة والتعويض وبعثه الرسل وفيه خلاف من أقوام. وقد يُعتقد في شيء أنه واجب وننفي وجوبه وهو كالأصلح عند من يقول بذلك، ويعتقد آخرون وجوب البعثة على كل حال وألَّا يخلو الزمان من حجة وإمام وذلك عندنا جائز وليس هو من باب الواجب في كل حال. ولا يتم ذلك إلا ببيان وجوه الأفعال فيكون معدودًا في هذا الباب. (٣) ما يعبد الله به من الأفعال الشرعية والعقلية وذلك يشتمل على أبواب منها حسن التعبُّد بالشرائع، ومنها ما يجوز التعبُّد به وما لا يجوز، ومنها الطريق إلى معرفة المبعوث ومعرفة صفاته، ويدخل تحت ذلك كله ما يفعل بالنبوات وما يعلم بالشرع دون العقل، وبالعقل دون الشرع وفيه أيضًا بيان من صفة التكليف والشروط الراجعة إلى المكلِّف والمكلَّف. (٤) (أ) ما يُضاف إليه تعالى وجوبًا، ليس وجوب الفعل الذي هو حكم من أحكامه وإنما ما لا تصح إضافته إلا إليه بألَّا يدخل جنسه تحت مقدور العباد فلا يمكن إضافته إلا إلى الله. (ب) ما يُضاف إليه على وجهٍ يحسن دون وجه يقبح، ويدخل في هذا كثيرٌ من الفصول المتقدمة، الكلام في التعديل والتجوير (الفصل، ج٣، ص٧٢). وتحيرت المعتزلة القائلون بالأصلح وبإبطال المحاباة في وجه العدل في ١٦ بابًا (١) العدل في إدامة العذاب. (٢) العدل في إيلام الحيوان. (٣) العدل في تبليغ من في المعلوم أنه يكفر. (٤) العدل في المخلوق. (٥) العدل في إعطاء الاستطاعة. (٦) العدل في الإرادة. (٧) العدل في البدل. (٨) العدل في الأمر. (٩) العدل في عذاب الأطفال. (١٠) العدل في استحقاق العذاب. (١١) العدل في المعرفة. (١٢) العدل في إخلاف أحوال المخلوقين. (١٣) العدل في اللطف. (١٤) العدل في الأصلح (١٥) العدل في نسخ الشرائع. (١٦) العدل في النبوة (الفصل، ج٣، ص١٠٣–١٠٤).

والعدل هو إلحاق النفع بالغير لا بالنفس. العدل تحقيق علاقة بين طرفين؛ طرف عادل وطرف معدول به أو علاقة تساوٍ في العدل بين الطرفين، ولكن من هما الطرفان؟ الإنسان الكامل والإنسان المتعين؟ الذات المشخص والوعي بالذات؟ هل العدل صفة لأفعال الذات المشخص وصلتها بالإنسان؟ ولماذا لا تكون صفة العدل وصفًا لأفعال الإنسان في علاقاته بالآخرين؟ محال على الله أن ينفع ذاته أو يمنع الضرر عن نفسه. العدل إذن بالنسبة إلى الإنسان وليس بالنسبة لله. العمل مجاز في الله وحقيقة في الإنسان.[١١] وهو مبدأ عامٌّ بدليل وجوده كاسم فعل «عدل» وليس مشخصًا في اسم فاعل «عادل». والعدل لا يتغيَّر في الله أو في الإنسان؛ فالفعل لا يكون عدلًا من الله ظلمًا من الإنسان أو ظلمًا من الله عدلًا من الإنسان، فالعدل صفة في الأفعال، أفعال الإنسان باعتباره موجودًا في العالم وذلك إحالة للحسن والقبح إلى موضوع الحرية من جديد. العدل هو التسوية بين العباد، فالإنسان طرف مساوٍ للإنسان، لا طرف أعلى ولا طرف أقل. العدل وضع طبيعي للأشياء

---

[١١] في بيان وصف الفعل بأنه عدل وحكمة. اعلم أن الذي يختص بهذه الصفة من الأفعال كل فعل فعَلَه لينتفعَ المفعول به على وجه يحسن أو يضره به وأمَّا ما يفعله الفاعل منَّا بنفسه لمنفعة أو دفع مضرة فإنه لا يوصف بذلك (التعديل والتجوير، ص٤٨). جميع ما يفعله سبحانه عدل لأنه يفعله إمَّا لمنفعة أو لمضرة، جميع أفعاله عدل وحكمة. فأمَّا وصفه تعالى بأنه عدل فمجاز أقيم مقام وصفه بأنه عادِل. وأمَّا قولنا عن أكثر الأصول الخمسة أنها علوم العدل فإنَّا نقصد به غير ما تقدَّم ذكره وهو العلم بتنزيه الله عن كل قبيح على اختلافه وأن أفعاله لا تكون إلا حكمةً وصوابًا (التعديل والتجوير، ص٤٨–٤٩، ص٥١)؛ ويُقال في المؤمن الذي يستحق الثواب بأنه عدل ويُراد بذلك أنه مستحق للمدح (التعديل والتجوير، ص٤٩)؛ العدل في اللغة بمعنى المثل أو العدول، وهو مصدر أقيم مقام الاسم. والله عدل بمعنى العادل أو ذو العدل ولولا ورود الشرع بتسميته عدلًا ما جاز إطلاق المصادر في أسمائه. واختلف في المعنى؛ هو ما للفاعل أن يفعله، ولكن حتى المعصية؟ هي عدل من الله وكسب من الإنسان أو عدل من أفعالنا ما وافق أمر الله وظلم ما وافق نهيه. وعند الكعبي العدل هو التسوية بين العباد فيما يرتاحون إليه من إزاحة العلل والتوفيق والهداية ويلزمه ألَّا يكون الإنسان عادلًا (الأصول، ص١٣١–١٣٢)؛ والظلم لغة وضع الشيء في غير موضعه. واختلفوا في الظالم: (أ) حقيقة من قام به الظلم. (ب) فاعل الظلم «القدرية» (الأصول، ص١٣٢–١٣٣)؛ باب الكلام في تقدير أعمال العباد والاستطاعة والتجوير (الإبانة، ص٤٩)؛ باب الكلام في التعديل والتجوير (الإبانة، ص١١٥–١٢٢)؛ باب القول في التعديل والتجوير (الإرشاد، ص٢٥٧–٢٨٦)؛ الكلام في التعديل والتجوير (الفصل، ص٧٢–١٠٤)؛ وتظهر في بعض كتب الحجاج بعض مسائل العدل مثل كلام النظام في المصلحة، قوله في العدل والمناقشة في العدل وقول الإسكافي في قدرة الله على الظلم (الانتصار، ص٢٣–٢٥، ص٤٢–٤٥، ص٤٨–٥٠، ص٩٠).

في حين أن الظلم وضع غير طبيعي، وضع مؤقت يتغيَّر إلى وضع العدل كوضع طبيعي، ولكن هذا التغير لا يحدث إلا بفعل الإنسان أي بإرادته الحرة، والعودة إلى المقدمة الأصلية التي يرتكز عليها العدل، وهي الحرية.

(٤) هل هي أصلٌ مستقلٌّ؟

تعتبر مسألة السمع والعقل إحدى الأصول الكبار التي تختلف عليها الفِرَق مثل التوحيد والعدل والوعد والوعيد أو الإمامة.[١٢] والحقيقة أن مسألة السمع والعقل ليست موضوعًا مستقلًّا يظهر في مصنفات علم الكلام كما يظهر التوحيد، بل هي منهج وليست موضوعًا، منهج يتخلَّل الموضوعات كلها دون أن يفرد له باب خاص، أو على الأقل هي أقرب إلى المنهج منها إلى الموضوع الذي يحدِّد وسائل المعرفة ومصادرها وميادينها ... إلخ.[١٣] فالأدلة نوعان: سمعية وعقلية. ولإثبات شيء لا بد من الاعتماد على هذين النوعين من الأدلة، ولنفيه لا بدَّ من تفنيد الأدلة النقلية أوَّلًا، ثم العقلية ثانيًا. مسألة العقل والنقل إذن مسألة منهجية خالصة، ومنها جاءت تسمية مشكلة «العقل والنقل» من أجل حل التعارض بين الدليل العقلي القاطع والدليل النصي المتواتر، وتكون أفضل نظرية في التفسير منها في الحسن والقبح العقليين.[١٤] فإن اختلفت الأسماء فإنها تدل على مسألة واحدة وهي الصلة بين العقل الإنساني والوحي أو إن شئنا تضع من جديد مشكلة المعرفة، الصلة بين المعرفة

[١٢] القاعدة الرابعة: السمع والعقل والرسالة والأمانة، وهي تشتمل على مسائل التحسين والتقبيح والصلاح والأصلح واللطف والعصمة في النبوة وشرائط الإمامة نصًّا عند جماعة وإجماعًا عند جماعة وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص وكيفية إثباتها على مذهب من قال بالإجماع والخلاف فيها بين الشيعة والخوارج والمعتزلة والكرامية والأشعرية (الملل، ج١، ص١٢).

[١٣] أعلمتم من جهة السمع أو من جهة العقل؟ فإن قالوا من جهة العقل، غلطوا وأخطئوا فإن هذا لا يُعرف من جهة العقل لأنه خبرٌ عما كان في القديم. وإن قالوا من جهة السمع والنقل قيل: فكيف يكون قولُكم صحيحًا وقول غيركم خطأ؟ (التنبيه، ص٢٨)؛ فلا يعارض إلا دليل قطعي قولًا أو عقلًا (شرح الفقه، ص٦٢).

[١٤] هذا هو موقف حسين الجسر إذ يقول: الباب الثالث، في رد شبه عن نصوص شرعية تعتمد في الاعتقاد أو التوفيق بينهما وبين ما يثبت بالدليل العقلي القاطع مما ينافي المعاني الظاهرة لتلك النصوص (الحصون، ص٩٩).

عن طريق الوحي والمعرفة عن طريق العقل تدخل في جميع مسائل علم أصول الدين، في نظرية العلم في مسألة النظر والمعارف، والمسائل التي عرفتها المؤلَّفات المتأخرة في نظرية العلم والبحث عن المعرفة الضرورية وبداهات العقول والأخبار المتواترة، والصلة بين الدليل النقلي الفعلي والدليل العقلي القطعي.[١٥] كما تظهر في المقدمات النظرية في نظرية التكليف ضمن واجبات المكلَّف وأساسها في المعرفة أو النظر والاستدلال. وتدخل في التوحيد في تأويل الصفات عقلًا وفي الاعتماد في خلق الأفعال على الأدلة النقلية أو الأدلة العقلية، النقل أساس العقل أو العقل أساس النقل، بل إن القرآن نفسه يدخل في باب العقل.[١٦]

بل إن السمعيات أيضًا مرتبطة بموضوع العقل والنقل، فالنبوة ووجوبها، والمعاد ومعناه، والإيمان والعمل والإمامة كلها، هل تثبت نصًّا أو إجماعًا أو عقلًا؟ بل ويمتد موضوع العقل والنقل خارج علم الكلام؛ إذ يستعمل النص في نقد النصوص في «تاريخ الأديان». إذا كان الموضوع نصرانيًّا استعملت نصوص الإنجيل، وإذا كان يهوديًّا استعملت نصوص التوراة.[١٧] كما تتدخَّل كثيرٌ من مسائل السمع خاصةً فيما يتعلَّق باللغة من مباحث الأصول، هل اللغة توقيف أم اصطلاح، وكذلك في الأدلة الشرعية الأربع التي تبدأ بالنص، القرآن والسنة، وتنتهي بالعقل في الإجماع والقياس. وظهر الموضوع في علوم الحكمة في الصلة بين العقل والوحي أو بين الفلسفة والدين، كما ظهر في علوم التصوف في التعارض بين علوم العقل وعلوم الذوق، ويمكن أن يقال إن التراث كله نظرية في العقل أو نظرية في التأويل، أي صلة العقل بالنقل؛ لأنه عرض لمسائل الوحي عرضًا عقليًّا خالصًا حتى يبدو الوحي وكأنه نابع من طبيعة العقل وحده ومبادئه العامة وقوانينه الكلية، ويبدو ذلك حتى في الأسلوب «فإن اعترض معترضٌ وقال ...»، «فإن قال قائل»، «فإن قيل»،

---

[١٥] وقد سبق بوضوح بيان هذا الاستدلال: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رسولًا»، في مبحث النظر ومعرفة الله، (التحقيق، ص١٤٣).

[١٦] فصل في القرآن وذكر الخلاف فيه. ووجه اتصاله بباب العدل هو أن القرآن من أفعال الله يصحُّ أن يقع على وجه فيقبح وعلى وجه آخر فيحسن. وباب العدل كلام في أفعاله، وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز، وأيضًا فإنه من نعم الله، فإليه يرجع الحلال والحرام، وبه تُعرف الشرائع والأحكام (الشرح، ص٥٢٧)؛ فالقرآن مطابق للصلاح (الشرح، ص٥٤٥).

[١٧] استعمل الباقلاني لإثبات نبوة المسيح ونفي ألوهيته نصوص الإنجيل (التمهيد، ص٩٤–٩٦).

«فإن قال الخصم»، «فإن اعترض أو قال»، وكأن المعارض العقلي مفروض مبدئيًّا، ومهمة عالم الكلام الرد عليه حتى يمكن العثور على بنية الموضوع واتساق العقل؛ ونظرًا لأن العقل والنقل هما منهجان عامان للتراث كله، لم يدخل عند القدماء ضمن موضوعات العقل الغائي.[١٨]

[١٨] يشمل موضوع الحسن والقبح عدة موضوعات:

(١) تعريف الحسن والقبح، هل هو داخل في الكون كشرٍّ أو في البدن كضرر ونفع أم أنه بداهة ووجدان؟ (المحصل، ص١٤٠–١٥٠؛ الدر، ص١٤٨–١٥٠؛ الملل، ج١، ص١٢؛ الطوالع، ص١٨٩–١٩٨؛ المواقف، ص٥١٥–٥٣٩).

(٢) هل هما صفتان موضوعيتان للأفعال أم خارجيتان من الشرع وإرادة الله؟ (الجوهرة، ص١١-١٢).

(٣) الواجبات العقلية (المحصل، ص١٤٠–١٥٠؛ المسائل، ص٣٧٣–٣٧٨؛ لمع الأدلة، ص١٠٨؛ النظامية، ص٣٠–٤٠؛ الاقتصاد، ص٨٣-٨٤؛ الأصول، ص١٣٠–١٥٢؛ النهاية، ص٣٧٠–٣٩٦؛ المحيط، ص٢٢٩-٢٣٠؛ المعالم، ص٧٢–٩٠).

(٤) تنزيه الله عن فعل القبيح (الكفاية، ص٦٥–٦٨؛ الحصون، ص٢٩–٣٢؛ المسائل، ص٣٧٣–٣٧٨؛ الشرح، ص٢٩٩–٣٠٨؛ المحيط، ص٢٢٩-٢٣٠؛ الطوالع، ص١٨٩–١٩٨؛ المواقف، ص٥١٥–٥٣٩؛ التحقيق، ص١٤٩–١٥٢).

(٥) الصلاح والأصلح (الكفاية، ص٦٥–٦٨؛ الحصون، ص٢٩–٣٢؛ الإرشاد، ص٢٨٧–٣٠١؛ الفصل، ج٣، ص١٢٠–١٣٦؛ الخريدة، ص٤٢–٤٤؛ الجوهرة، ص١١-١٢).

(٦) العلة والغائية (المحصل، ص١٤٠–١٥٠؛ الدر، ص١٤٨–١٥٠؛ المسائل، ص٣٧٣–٣٧٨؛ الإرشاد، ص٢٠٥؛ النهاية، ص١٦٤–٣٩٧؛ الفصل، ج٣، ص١٠٣-١٠٤؛ الغاية، ص٢٢٤–٢٤٥؛ الطوالع، ص١٨٩–١٩٨؛ المواقف، ص٥١٥–٥٣٩؛ الوسيلة، ص٣٥–٤٤).

(٧) الآلام والعوض (للإنسان وللبهائم) (المحصل، ص١٤٠–١٥٠؛ الحصون، ص٢٩–٣٢؛ المسائل، ص٣٧٣–٣٧٨؛ الشرح، ص٥٩٩–٦٠٨؛ المحيط، ص٢٢٩–٢٣٠؛ الفصل، ج٣، ص١٠٣-١٠٤؛ الطوالع، ص١٨٩–١٩٨؛ الجوهرة، ص١١-١٢).

(٨) اللطف، ومعه التوفيق والخِذْلان والهداية والضلال والطبع والختم والعصمة وهي مرتبطة بخلق الأفعال في أفعال الشعور الداخلية (الحصون، ص٢٩–٣٢؛ الفصل، ج٣، ص١٢٠–١٣٦؛ الاقتصاد، ص٨٣-٨٤؛ الأصول، ص١٣٠–١٥٢؛ النهاية، ص٣٩٧–٤١٦؛ الشرح، ص٥٩٩–٦٠٨؛ المحيط، ص٢٢٩؛ الملل، ج4، ص١٢؛ الفصل ج٣، ص١٠٣-١٠٤؛ الكفاية، ص٦٥–٦٩).

ثانيًا: تعريف الحسن والقبح

تختلف النظريات في الحسن والقبح طبقًا للفرق، وتتفاوت التعريفات لهما بين الحسن والقبح الكونيين الوجوديين أو الحسن والقبح الذاتيين النسبيين أو الحسن والقبح العقليين الفعليين. الأولى تُثبت الوجود الموضوعي للشر والثانية تُثبت الوجود الذاتي الحسي له، والثالثة تجعله أقرب إلى أحكام العقل الثابتة والقيم المعيارية.

(١) النظرية الكونية

وهي النظرية التي تثبت الحسن والقبح كموضوعاتٍ أو أشياء أو وقائع، داخلة في نسيج الكون سواء في الخلق أو في التكوين أو في المصير والتاريخ. وفي هذه الحالة يكون الحسن والقبح العقليان هما الخير والشر الكونيان على ما هو معروف في الديانات الشرقية القديمة، خاصةً المانوية، وكما نقل الحكماء أو المتكلمون المتفلسفون. فالخير والشر مطلقان، كائنان ماديان في الوجود. هناك خير مطلق وشر مطلق، وخير وشر ممتزجان. الخير المطلق هو العقل ذاته والشر المطلق فوضى العقل، الصراع بين العلم والجهل، بين الفضيلة والرذيلة. ولما كان العقل الإنساني يتوق إلى الخير المحض ويتصل به، تنتهي النظرية الكونية في الحسن والقبح إلى نظرية إشراقية في المعرفة، كما تنتهي إلى نظرية في الفضائل تُعطي الأولوية للفضائل النظرية على الفضائل العملية. وقد يتشخَّص الخير والشر في الكون في الثقافة الدينية فيصبح الخير المحض ملاكًا والشر المحض شيطانًا. وفي حال الامتزاج قد يكون الخير أكثر والشر أقل كما هو الحال في الكون، وفي الحال الغالبة. ولا توجد حالات في الكون يكون الشر فيها أكثر والخير أقل، فهذه نظرة تشاؤمية تجعل الشر أساس الخير كما هو الحال في عقيدة الخطيئة الأولى في النصرانية. ولا توجد حالة أخرى في الكون يتساوى

فيها الخير والشر. فهذه المانوية وفرق الثنوية. ولا تختلف عن ذلك نظرية العقول العشرة ومراتب الكون عند الحكماء وتقابلها مع درجات المعرفة ومراتب الفضيلة ومراتب السعادة والشقاء في المعاد، ولكنها أدخل في علوم الحكمة، بعد أن انتشرت في علم أصول الدين عند المتأخرين.[١] وقد يتخصَّص الكون ويصبح عالم الأفلاك وقسمة العالم إلى عالم سفلي تحت أثر الكواكب وعالم علوي، عالم مادي وآخر روحاني مدبر الكواكب، وأن لحركاتها آثارًا في العالم من سعد ونحس، وخير وشر، وحسن وقبح في الخلق، يستطيع كلُّ ذي عقل سليم إدراكها. فالبشر متساوون في العقل دون ما حاجة إلى شارع متحكِّم في العقول.[٢] ثم زادت التناسخية على الصابئة درجة أكثر في التخصيص بالتركيز على النوع الإنساني وحده، صاحب الأفعال الاختيارية والنطق والعقل في العلوم، والقدرة على الارتفاع عن الدرجة الحيوانية إلى الدرجة الإنسانية أو إلى الملكية أو إلى النبوة، ويكون الارتفاع والهبوط نتيجةً أو جزاءً لأفعاله. ليس الحسن والقبح من الشرع ولا من العقل، بل من الصور الحيوانية أو الإنسانية التي تتراءى للإنسان، ولا شيء يحدث من ثواب وعقاب خارج العالم.

والحقيقة أن هذه النظرية إنما ترمز على نحو كوني حسي أسطوري إلى عدة حقائق؛ فالخير والشر بُعدان للوجود. وهما في حقيقة الأمر إسقاطٌ لأحكام الأفعال الخمسة في علم أصول الدين على الوجود؛ فالحسن والقبح في الأفعال وليس في الموجودات. وإن موضوعية القيم التي تركِّز عليها النظرية لا تعني بالضرورة وجودًا شيئيًّا. فالوجود قد يكون شعوريًّا كمعانٍ مستقلة ومناطق وجود في الشعور. أمَّا تشخيص القيم فإنه يحدث نتيجة الفكر الأسطوري الذي يمتزج فيه العقل بالإشراق، والفلسفة بالتصوف كما هو الحال في الفلسفة الإشراقية. والشيطان تجسيم للشر وصورة فنية له تشير إلى القبح كصفة للفعل أو كوضع اجتماعي. فالشر لا صانع له، بل هو بناء اجتماعي أو فعل في موقف إنساني دون ما حاجة إلى إرجاع ظواهر الوجود إلى علة خارجية.[٣] وإن إثبات الوجود الموضوعي للخير حق ولكن الخطأ في إثبات الوجود الموضوعي للشر. ولا يعني ذلك إثبات وجودين، وجود الأشياء ووجود الخير، بل هو وجود واحد لأن الخير طبيعة الأشياء والشر طارئ عليه،

---

[١] النهاية، ص٢٦٠–٢٦٣، ص٣٧٧، ص٣٩٢-٣٩٣؛ المواقف، ص٣٢٣؛ الطوالع، ص١٩٣؛ المطالع، ص١٩٥.

[٢] هذا هو موقف الصابئة (النهاية، ص٣٧٧–٣٧٨، ص٣٩٤-٣٩٥؛ الغاية، ص٢٣٢).

[٣] يتهم الأشاعرةُ القدريةَ بأنهم زعموا أن الله يخلق الخير وأن الشيطان يخلق الشر (الإبانة، ص٧).

والحسن هو الأصل والقبح غياب له أو إحدى درجاته. إن إثبات خير شيئي يتضمن إثبات شر شيئي، في حين أن الشر لا وجود له في العالم أو في الشعور لأن الشر ليس معنى، بل هو غياب معنى، ليس وجودًا بل عدم. وإثبات خير وشر شيئين ممتزجين يخرج الحكم القيمي من الأفعال إلى الأشياء، أي أنه يقوم على خلط بين عالم الإنسان وعالم الأشياء، وتشخيص للطبيعة على مستوى القيم أو تشخيص للقيم في الطبيعة، كما أن موضوعية القيم تنفي ذاتيتها الخالصة وكأن الإنسان خارج اللعبة وأن الخير والشر كونيان غير ذاتيين، يظهران في وجود الإنسان كظواهر كونية وليس كأفعال إنسانية نتيجة لحرية الإنسان واختياره وبناءً على عقله وقدرته على التمييز، كما أن موضوعية القيم ليست نتيجة لأثر الكواكب العلوية على الكوكب السفلي وهو الأرض. فالأفلاك موضوع لدراسة علم الفلك. وكل ما يُقال عن أثرها في الأرض ما هو إلا تشخيص لها. فالأعلى يحكم الأدنى. والحقيقة أنه على الأرض يسود الفعل الحر، ويقرِّر الإنسان مصيره. ولا مكان فيها للحظ أو النحس. الحظ وقوع نتيجة غير متوقعة يرضى عنها الإنسان لفعل حر، والنحس حدوث نتيجة لفعل حر لا يرضى عنها الإنسان. إن النظرية الكونية سواء عند الفلاسفة أو الصابئة أو التناسخية نظرية غيبية تقوم على الإيمان بالغيبيات، لا يُساندها عقلٌ ولا يؤيدها برهان، ولا تنتج عن ممارسة الحرية الإنسانية. كما لا تعني موضوعية القيم حصول أفعال في الإنسان ليس هو صاحبها كما هو الحال في نظرية التناسخ. فإذا كانت القيم تفعل فيه فذلك إسقاط للحرية أو تنكر لها. الحسن والقبح حكمان للأفعال التي يأتي بها الإنسان ممارسًا لحريته معتمدًا على عقله وتمييزه.

وفي الوقت نفسه لا يعني إثبات صفات موضوعية وقيم مستقلة وجود مثل أفلاطونية يتأمَّلها العقل ويبغيها الروح وينسِّقها الفكر، بل هي معانٍ مستقلَّة في الشعور وبواعث على السلوك وأنظمة مثالية للعالم يتحقَّق فيها نظام الطبيعة الإنساني في كماله. ولما كانت القيم نظريات سلوك وتوجيهات فعل، فهي ليست للتأمُّل والتعبُّد لكائنات مشخصة قيمتها ليست في معرفتها، بل في تحقيقها. إن إثبات صفة موضوعية لا تعني انحراف الذات في تأملها، بل تعني تمثل الجماعة لها. والوجود الموضوعي للقيم ليس من أجل تمتُّع الفرد بها تمتُّعًا فرديًّا وتلذُّذًا شخصيًّا، بل من أجل تحقيق الجماعة لها. بل إن هذا التمتُّع الفردي تطهر وانعزال وتصوف وإشراق. فجماعية القيم امتداد وانتشار وتحقُّق ثانٍ لفرديتها. إن حركة القيم ليست حركة رأسية من أسفل إلى أعلى، في التعبد والتأمل حتى تحدث حركة

مقابلة من أعلى إلى أسفل في الإشراق والرؤية، ولكنها حركة أفقيةٌ من الأمام إلى الخلف في التأخُّر أو من الخلف إلى الأمام في التقدم.

(٢) النظرية الحسية

وهي النظرية النسبية الذاتية على عكس النظرية السابقة، والتي تجعل الحسن والقبح هما اللذيذ والمؤلم والنافع والضار وهي النظرية النفعية الحسية. فعلى مستوى الحس يكون الحسن هو اللذيذ والقبح هو المؤلم. وعلى مستوى النفع يكون الحسن هو النافع والقبيح هو الضار، وقد يُعبَّر عن ذلك بالمصلحة والمفسدة، فالحسن هو المصلحة والقبح هو المفسدة. وقد يَتحدَّد الحسن والقبح بمدى ملاءمة الغرض ومنافرته. فما اتفق مع الغرض يكون هو الحسن وما نافرَه يكون هو القبيح.[٤] وبطبيعة الحال لا يوصف فعل الله بالحسن والقبح بهذا المعنى لتنزهه عن الغرض وأنه لا تجري عليه الملاءمة والمنافرة، وبالتالي فهي صفات للأفعال الإنسانية. ويدل ذلك على ضرورة إثبات الحرية قبل العقل، والاختيار قبل الحسن والقبح. وهي النظرية نفسها التي سادت في كبرى الحركات الإصلاحية الحديثة مع تأسيسها على العقل والبداهة والوجدان، بالإضافة إلى الجمع بين القيم الثلاث: الحق والخير والجمال. فالحسن هو الجميل والنافع والخير، والقبيح هو القبيح والضار والشرير. وهذا هو الذي يميز بين الإنسان والحيوان.[٥] الحسن والقبح خبرتان حسيتان وعقليتان معًا. هناك الحسن والقبح الحسيان في الجمال وفي الطبيعة، والحسن والقبح المعنويان في

---

[٤] ملاءمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة، وذلك أيضًا عقلي ويختلف الاعتبار. فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه وموافقة لغرضهم فقد قام بما هو مفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم (الدر، ص١٤٩)؛ الحسن والقبح ويُراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته (الملل، ص١٤٠–١٥٠؛ التحقيق، ص١٤٢–١٤٣؛ حاشية الكلنبوي، ص٢١٠–٢١١؛ الاقتصاد، ص٨٥–٨٦) وهو معنى عقلي (المحصل، ص٨٥–٨٦؛ المواقف، ص٣٢٤)؛ وتوجد المعاني الثلاث في شرح الدواني، ص٢٠٩–٢٢٦؛ الطوالع، ص١٩٥–١٩٦.

[٥] حسن الأفعال وقبحها، جمال المعقولات وقبحها، الحسن والقبح يعني اللذيذ والضار والمؤلم، الحسن واللذيذ المستقبح في نظر العقل، تميز العقل بين الفضيلة والرذيلة والخير والشر، معرفة واجب الوجود وصفاته الكمالية بالعقل وحاجات الإنسان ومخاوفه وقواه الثلاث، اعتدال الذاكرة والمخيلة والمفكرة وانحرافها، تفاوت عقول الناس وما لا تصل إليه وما اتفقت عليه، إفساد الوثنية عقول الناس وعجزها عن معرفة الله والحياة والآخرة، تفاوت العقول وحاجتها إلى هدي النبوة، والنبوة وتحديدها للعقائد

السلوك والعلاقات الإنسانية، وتتراوح مراتب الحسن والقبح. فالحسن الحسي قد يكون قبحًا معنويًّا مثل الإفراط في الطعام، والحسن المعنوي قد يكون قبحًا حسيًّا مثل مشاق العمل. ينطبق الحسن والقبح على الأفعال كما ينطبقان على الأشياء. فإن كان الحسن والقبح هما اللذيذ والمؤلم أو النافع والضار، فهما إحساسان بديهيان يشارك فيهما كل موجود حي يتميز بهما الإنسان عن الحيوان، خاصةً قوة الوجدان ومرتبة الجمال والقبح. لقد عرف العقل البشري هذا التمييز بين الضار والنافع، بين الشر والخير، بين الرذيلة والفضيلة، وهو تمييز يقوم النظر به نظرًا للتفاوت الفكري بين العقول. بهما شقاء الإنسان وسعادته، وقام عليهما العمران البشري.

ويمتاز هذا التعريف بأنه مادي حسي قريب، يجعل الحسن والقبح قريبَيْن من الأفعال وواقعَيْن في الحياة المادية بعيدًا عن الصورية والشرعية والقانونية، وعلى عكس النظريات الكونية الأسطورية، كما أنه تعريف غائي نظرًا لأن الملاءمة والمنافرة طبقًا للغاية. فالفعل المحايد فعل عابث، خالٍ من الغاية، بل إنه لا يُسَمَّى فعل؛ لأن الفعل هو بالضرورة الفعل الغائي، وهو تعريف إنساني خالص يجعل الحسن والقبح إنسانيين، لا يصفان أفعال الله أو أفعال الجمادات، بل أفعال الإنسان.[٦]

ولكن عيوب هذا التعريف أكثر؛ فهو تعريف فردي يجعل الفرد هو مدرك الحسن والقبح دون الجماعة، في حين أن الحسن والقبح إدراك جماعي ووجود في التاريخ. يوقع

والجزاء وأنواع الأعمال وذلك المعين هو النبي (الرسالة، ص٦٦–٨٢). وواضح من هذه العناصر تعريف محمد عبده للحسن والقبح طبقًا للتعريف الأشعري القديم، أي النظرية الحسية مع تأسيسها على العقل اعتزالًا وعلى الوجدان معاصرة. وواضح أيضًا تداخل الموضوع مع النبوة. انظر أيضًا الفصل التاسع تطور الوحي.

[٦] يعتبر الآمدي ذلك من عيوب التعريف، ويطبق الغرض على الله إذ إنه يستحيل أن يعقل الله الغرض وبالتالي يفعله المعبود، أمَّا بالنسبة لأن كونه أولى من لا كونه مما يوجب افتقار الله إليه أو بالنسبة إلى أن لا كونه أولى من كونه أو متساويان وهو نفي للغائية، كما أن جعل الغاية والغرض إنسانيًّا يضع سؤالًا عن الغاية من الجمادات والعناصر والمعدنيات وهي لا تشعر بلذة أو ألم أو صلاح أو مفسدة، وأمَّا فائدة للحيوان أو تكليف الإنسان بما يجد فيه من الآلام (الغاية، ص٢٢٦–٢٢٧). الحسن والقبح ثابتان في الشاهد بمقتضى العقل، وأمَّا في حق الله فهو غير ثابت. ويعطي الرازي لذلك حجتين: (أ) اللذة والسرور ببداهة العقل والألم والغم بالفطرة. (ب) حتى الحسن والقبح الشرعيان يقومان على الثواب والعقاب وهما بالعقل (معالم، ص٨٣–٨٥).

هذا التعريف في الفردية، وليس القبح الفردي قبحًا عينيًّا. ثم يحدث بعد ذلك خطأ في التعميم والانتقال من الفردي إلى العام ومن الجزء إلى الكل، بل إن الفرد ذاته قد يتغيَّر من حالٍ إلى حالٍ طبقًا لأحواله النفسية ويغير احتياجاته ومصالحه وأهدافه طبقًا لمراحل عمره وأوضاعه الاجتماعية. بل وتتغير طبقًا لإدراك الفرد من حين إلى حين وانتقال الأحكام من الغموض إلى الوضوح، ومن الخفاء إلى الجلاء أو العكس.[٧] وهو تعريف نسبي وذلك لأن الملاءمة والمنافرة تختلف باختلاف الأفراد والجماعات والعصور والأمكنة، وليس لهما أساس موضوعي شامل، كما أن الغاية هي الوجود والطبيعة والتاريخ، ولا تأتي فقط من نسبية الأهواء والانفعالات والمصالح. هي أقرب إلى المبادئ العامة والغايات القصوى. وهي تعريف مادي يقصر الحسن والقبح على اللذيذ والمؤلم وعلى الضار والنافع وعلى المصلحة والمفسدة وعلى الملائم والمنافر دون أن يكون له أساس عقلي. فالغرض ليس بالضرورة الغرض المادي المباشر، بل قد يكون تحقيق الغاية والرسالة في الحياة. وقد دعا ذلك إحدى الحركات الإصلاحية إلى تأسيس التعريف القديم على العقل حتى يكون أكثر تأسيسًا وثباتًا وشمولًا، ولا تنقسم الغاية إلى دنيا وآخرة، الغاية واحدة تهدف إلى الحفاظ على الوجود الإنساني الذي هو وجود مستمر من خلال الأفراد. الحياة واحدة والغاية واحدة. ولا يوجد في التعريف ترتيب للغايات أو سلم للقيم؛ إذ تترتَّب الغايات بين ما هو قصير المدى وما هو بعيد المدى أو بين أغراض محددة وأغراض شاملة أو أغراض خاصة وأغراض عامة. وهو تعريف ذاتي غير موضوعي يقضي على موضوعية الصفات ووجودها في الأشياء، ويبرِّر غضب الناس إن لم يوافق الفعل أغراضهم. والصفات العينية ليست فقط صفات نفسية، بل هي صفات طبيعية للأشياء وتعبر عن أوضاع اجتماعية. وهي أيضًا صفات للأفعال ليست قائمة على الوهم والارتباطات الشرطية، بل تحدِّدها الغايات وتؤسِّسها الطبيعة. فموضوعيتها مؤسسة بالعقل والغاية والطبيعة، في الذهن الإنساني

[٧] يعتبر الغزالي ذلك أولى غلطات الوهم. فإن الإنسان قد يطلق القبيح على ما يخالف غرضه وإن كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت إلى الغير. فكل طبع مشغوف بنفسه ومستحضر ما عداه ولذلك يحكم على الفعل مطلقًا بأنه قبيح. وقد يقول إنه قبيح في عينه وسببه أنه قبيح في حقه بمعنى أنه مخالف في نفسه فيضيع القبح إلى ذات الشيء ويحكم بالإطلاق، فهو مصيب في أصل الاستقباح ولكنه مخطئ في حكمه بالقبح على الإطلاق وفي إضافة القبيح إلى ذات الشيء ومنشئه غفلته عن الالتفات إلى غيره بل عن الالتفات إلى بعض أحوال نفسه، فإنه قد يستحسن في بعض أحواله غير ما يستقبحه مهما انقلب موافقًا لغرضه (الاقتصاد، ص٨٦–٨٧؛ غاية، ص٢٣٧–٢٣٨).

وفي ميدان القيم وفي عالم الطبيعة.[٨] وإن الرجوع إلى الطبع كمحل للصفات الذاتية للأفعال لا يعني إسقاطها على الطبيعة الخارجية وأنها وجود ذاتي خالص. فللصفات وجود موضوعي من طبيعة الإنسان. وطبيعة الإنسان ليست ذاتية فحسب، بل هي حقيقة الوجود. والصفات النفسية وإن كانت كذلك فإنها لا تنشأ من التكوين البدني للجسم والإثارة الحسية واختلال النسب في مكونات الدم وزيادة طراوة الدماغ، بل هي صفات شعورية تجاوز الوهم ولها استقلال موضوعي بحكم الفطرة والطبع والعقل والقيمة؛ إذ يتضمَّن الموقف الخلقي الباعث والحكم والواقعة الخاصة والنتيجة. وهذا كله لا يعني غياب صفة الموضوعية للفعل والبناء الموضوعي للواقعة الخلقية. وهو تعريف لا عقلي ليس له أي مقياس آخر شامل وعام. فالصفات النفسية ليست وهمًا أو خيالًا وإنما هي قائمة على الترابط الشرطي وتداعي المعاني، وهي أيضًا ماهيات مستقلة في الشعور. ويغفل قيمًا أخرى مثل التضحية والإيثار القائمة على قبول التكليف بأفعال تجر الآلام والمتاعب والمشاق والأوجاع عن رضا. فالاتفاق مع الغاية قد يسبِّب المضرة الوقتية، ومن هنا كانت ضرورة سلم القيم. قد يجعل هذا التعريف الإنسان يكفر إذا ما أدى الفعل الشرعي إلى عدم اتفاق مع الغرض. فالنافع والضار أحد أوجه الحسن والقبح، ولكنهما ليسا مساويين للحسن والقبيح. ولم يحدث استقرار كامل للعادات والقوانين حتى يمكن إصدار الأحكام العامة على الحسن والقبح والملاءمة والمنافرة. فقد تنقضها بعض الوقائع حتى ولو كانت واقعة جزئية واحدة. وماذا عن الحكمة الإلهية، وهي الغائية في الطبيعة، والعلم المسبق والإرادة المسبقة التي تشملهما الحكمة ويظهران في قوانين الطبيعة الثابتة، الحكمة التي تجعل الحسن والقبح أقل مباشرةً وأبعد نظرًا من الملاءَمة والمنافرة للغرض؟ ويضع هذا التعريف الحسن والقبح متقابلين، ويثبت وجود كل منهما على المستوى نفسه، في حين أن القبح ليس ما يقابل الحسن. هذا تعريف بالضد، ولكن القبح أصلًا لا وجود له؛ فالقبيح درجة من درجات الحسن أو هو غياب مؤقت للحسن أو هو وجهة نظر فردية خالصة قائمة على الهوى أو الغرض أو المصلحة. ليس القبيح أعم من الحسن، وليس الحسن أخص من القبيح؛ لأن الحسن هو الأساس والقبيح هو الاستثناء. والأخطر من ذلك هو نسبة الشر إلى غير مصدره مثل الدهر أو الفلك، وبالتالي اللحاق ببعض الجوانب الأسطورية في

[٨] هذا هو الانتقاد الذي يوجِّهه الغزالي بالتفرقة بين المقارنة الذاتية والارتباط الموضوعي (الاقتصاد، ص٨٧–٨٨).

النظرية الكونية، مع أن الشر مصدره اجتماعي. يغفل التعريف الأوضاع الاجتماعية، وأن الحسن والقبح مشروطان بالاستعمال الاجتماعي وبالاتفاقات والمواضعات.[٩] تنشأ القيمة في المجتمع، وتُلقن في مناهج التربية، ومع ذلك تظل الصفات النفسية للأفعال وإن كانت مكتسبة من التجارب في نشأتها، وينقصها العموم، مستقلة بذاتها، يمكن للعقل إدراك عمومها وشمولها. إن الصفات الموضوعية للأشياء أو الذاتية للأفعال لا تأتي من التقليد أو التعصُّب أو الهوى أو التحزُّب أو التحيُّز، بل هي صفات تأتي من الغايات وتنبع من طبيعة الإنسان الأولى.[١٠] وقد يكون الهدف من النظرية الحسية توجيه وعي الناس نحو الحسن المباشر دون الذهاب إلى ما وراء ذلك من غايات بعيدة يدركها العقل وتتجاوز اللذة والألم والنفع والضرر كحاجات للبدن.

(٣) النظرية العقلية

وتمثل رد فعل طبيعي على النظريتين السابقتين الكونية الأسطورية، والحسية النفعية المباشرة، تجعل الحسن والقبح عقليين، إمَّا تعبيرًا عن الكمال والنقص النظري العام أو كأحكام للأفعال؛ فقد يكون الحسن والقبح تعبيرًا عن صفتَي الكمال والنقص. فالعلم حسن والجهل قبيح. ولا نزاع في أن العقل يدركه بصرف النظر عن الملاءمة والمنافرة والمدح والذم. فهي صفات حقيقية وليست إضافية، وبالتالي فهي كذلك عند جميع العقول ولا

[٩] معظم هذه الانتقادات ضد دفاع الغزالي عن النظرية الحسية. والعجيب أنه يقر بعضها مثل الأساس الاجتماعي للحسن والقبح إذ يقول: «إن ما هو مخالف للأغراض في جميع الأحوال إلا في حالة نادرة فقد يحكم الإنسان عليه مطلقًا بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الأحوال في نفسه واستيلائه على ذكره، فيقضي مثلًا على الكذب بأنه قبيح مطلقًا في كل حال وأن قبحه لأنه كذب لذاته فقط لا لمعنى زائد، وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الأحوال ولكن لو وقعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة إلفه باستقباحه؛ وذلك لأن الطبع ينفر عنه من أول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح ويلقي إليه أن الكذب قبيح في نفسه، وأنه لا ينبغي أن يكذب قط، فهو قبيح ولكن بشرط الملازمة في أكثر الأوقات وإنما يقع نادرًا فلذلك لا ينبه على ذلك الشرط ويغرس في طبعه قبحه والتنفير عنه مطلقًا.» (الاقتصاد، ص٨٧).

[١٠] يكشف الغزالي عن دور التعصب للمذاهب ولأدلتها من قبول أو رفض الآراء، ويتعصب المعتزلي لمذهبه ضد الأشعري فلا يقبل فكرة حتى ولو كانت معقولة من المذهب المضاد والعكس صحيح (الاقتصاد، ص٨٧–٨٨).

تختلف بالنسبة إلى الأشخاص على عكس الملاءمة والمنافرة التي تختلف بالنسبة للأفراد وبالنسبة إلى المدح والذم اللذين يختلفان بالنسبة إلى الشرائع. فكمال الطبيعة أو نقصها نتيجة للفعل الإنساني الإيجابي أو السلبي وليس كمالًا أو نقصًا مباشرًا. والطبيعة الإنسانية قادرةٌ على مثل هذا الكمال.[١١] وهو تعريف أقرب إلى العقل ولكنه يظل عامًّا دون تفصيل في السلوك البشري وأنواع الأحكام للأفعال والتروك على حد سواء، كما أن الأحكام تنقصه، أحكام المدح والذم، أي قيمة الأفعال الذاتية في السلوك البشري.

لذلك تبدو النظرية العقلية أكثر أحكامًا وتفصيلًا في الأحكام الخمسة في علم أصول الفقه. وهنا تبدو وحدة علم الأصول. فالحسن والقبح وما يتعلق بهما من مدح وثواب. وينطبق على الأفعال الشرعية الخمسة: الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام (المحظور). فالحسن هو الواجب والقبيح هو المحظور، وهما القطبان اللذان يشملان المدح والذم عند الفعل أو الترك؛ لذلك ركزت عليهما النظرية العقلية دون المندوب والمباح والمكروه باعتبارها فرعية. فالمندوب فرع على الواجب، والمكروه فرع على المحرم، والمباح هو فرع على نفس الأصل.[١٢] فالفعل الإنساني يتراوح بين الفعل والترك في موقف من المصلحة أو المفسدة. فما تركه مفسدة فهو الواجب، وما فعله مفسدة فهو الحرام. وما تركه مصلحة فهو المكروه، وما فعله مصلحة فهو المندوب. وما لا يدخل في الفعل أو الترك في المصلحة أو المفسدة فهو المباح. فالواجب فعل ترك وليس فعل إتيان لدرء المفاسد قبل

---

[١١] صفة الكمال والنقص مثل العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع في أن مدركه العقل (الدر، ص١٤٩؛ المحصل، ص١٤٠–١٥٠؛ التحقيق، ص١٤٢-١٤٣؛ حاشية الكلنبوي، ص١٩٣–١٩٦، ص٢١٠). وهو معنى عقلي (المحصل، ص١٤٧؛ المواقف، ص٣٢٣).

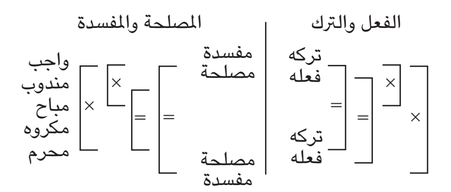
[١٢] تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلًا أو الذم والعقاب كذلك (الدر، ص١٤٩؛ المحصل، ص١٤٠–١٥٠؛ التحقيق، ص١٤٢-١٤٣؛ حاشية الكلنبوي، ص٢١١؛ المحصل، ص١٤٧) وهذا محل النزاع فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي (المواقف، ص٣٢٤). وهو موقف المعتزلة وعلماء الأصول بوجه عام. قال المعتزلة إن ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل ينقسم إلى الأحكام الخمسة لأنه إن اشتمل تركه على مفسدة فواجب أو فعله فحرام وإلا فإن اشتمل على مصلحة فمندوب أو تركه فمكروه وإلا فمباح. وأمَّا ما لا يدرك جهته بالعقل فلا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل. وأمَّا على سبيل الإجمال فقيل بالحظر والإباحة والتوقف. دليل الحظر أنه تصرف في ملك الغير بلا إذنه فيحرم كما هو في الشاهد (المواقف، ص٣٢٧-٣٢٨).

أن يكون لجلب المصالح، والحرام فعل إتيان وليس فعل ترك لجلب المصالح قبل أن يكون لدرء المفاسد، ومِنْ ثَمَّ يكون الترك أولى من الفعل، ويكون الترك فعلًا أولى بالفعل من الفعل. والواجب والمندوب متقابلان في الترك والفعل وفي المفسدة والمصلحة لما كان الواجب تركه مفسدة والمندوب فعله مصلحة. كما أن المحروم والمكروه متقابلان أيضًا في الفعل والترك وفي المفسدة والمصلحة لما كان المحرم فعله مفسدة وكان المكروه تركه مصلحة. ويتفق الواجب والمكروه في أن كليهما ترك ولكن يختلفان في المفسدة والمصلحة، فالواجب تركه مفسدة، والمكروه تركه مصلحة. كما يتفق المندوب والمحرم في أن كليهما فعل ولكن يختلفان أيضًا في المصلحة والمفسدة، فالمندوب فعله مصلحة والمحرم فعله مفسدة، أمَّا المباح فهو خارج الفعل والترك كما أنه خارج المصلحة والمفسدة هو الفعل الطبيعي الذي يعبِّر عن وجود الإنسان في العالم خارج العقل وخارج الإرادة باللجوء إلى الفطرة وبالعودة إلى الأشياء.[١٣]

(٣-١) بنية الأحكام الخمسة

وتنطبق هذه الأحكام الخمسة على أفعال الإنسان وليس على أفعال الله؛ لأنها أحكام لأفعال القصد والإرادة، وإن كان لا بد من وصف أفعال الله بالحسن والقبح، فإن ذلك يكون نتيجة لإسقاط الإنسان وصف أفعاله على غيره وليس لأنه يصحُّ من الله أن تقع أفعال حسنة لها صفات زائدة على حسنها إلا العقاب، ثم تكون في هذه الحالة تفضُّلًا ورحمةً وإحسانًا وليس وجوبًا، فذلك أيضًا إسقاط مقلوب، أي إسقاط أفعال الإنسان على الله ثم قلبها بدلًا من أن تكون وجوبًا إيجابًا أم سلبًا تكون عطاءً وكرمًا. وكيف يكون الله لطيفًا

[١٣] يمكن رؤية التقابل والتوازي في الأحكام الخمسة في الفعل والترك أو في المصلحة والمفسدة على النحو الآتي:



بنفسه إن كان اللطف للغير؟ فإن لم تجز عليه الأفعال صلاحًا مثل النوافل فذاك أيضًا إثبات لوجوب الأفعال صلاحًا عند الإنسان ثم نفيها عن الله كأحد مظاهر النقص، مع أن أفعال الله اختيار لا وجوب، أي أنها تشارك أفعال الإنسان في حرية الاختيار، وكأن الحرية إسقاط مقبول من الإنسان على الله والوجوب إسقاط مقبول من الله على الإنسان. إن موضوعات الفعل الإرادي القصدي الذي يتصف بالحسن والقبح وأنواع الأفعال المستقبلة لأحكام الوجوب والندب والإباحة كلها أحكام للفعل الإنساني وليست لأفعال مطلقة للذات المشخص إلا بالإسقاط. فإذا ما أدى الإسقاط إلى التشبيه تُرك الإسقاط واستعمل التنزيه المطلق بالفصل بين المستويين. فأفعال الله لا يصح فيها وجوب أو إلجاء أو ضرر أو نفع أو تستحق المدح والذم أو تجوز عليه المشقة والنصب. ولا توصف أفعاله بأنها ندب. ولا يفعل القبيح بل لا يختار بين الحسن والقبيح. أفعاله تفضل ويدخل في ذلك بداية الخلق والتكليف. لا يجب عليه إلا ما أوجبه بالتكليف والتمكين والألطاف والاستحقاق والآلام والأعواض. والخلاف فقط في وجوب الأصلح، وكأن وجوب الأصلح وحده هو الذي لا يتم الإسقاط فيه من الإنسان على الله، ولا يجوز عليه الترك لاستحالة كونه قادرًا بقدرة حالة في محل أو ينتابه العجز. كل ذلك في الحقيقة تنزيه لله عن الوقوع في التشبيه بالإنسان في الأفعال. ويكون في هذه الحالة كل خطاب الإنسان عن الله مجازًا مقلوبًا. أحكام الأفعال إذن هي أحكام إنسانية خالصة تصف الأفعال، وهي تتحقَّق وتتحوَّل إلى أبنية في الواقع، وليس منها وصف لله سواء كانت حسنًا أم قبحًا. هي أفعال إنسانية خالصة وليس منها لله شيء لطفًا أو صلاحًا. اللطف إن وقع فإنه لتحبيب الأفعال إلى النفس والصلاح إنما يقع تحقيقًا لصلاح الإنسان. بل إن الخلق ذاته إنما هو لإثبات أن الذات لا بد لها من موضوع يدركه وأن الموضوع لا بد له من ذات تدركه، وأن الحقيقة هي علاقة بين الذات والموضوع. وإن كان الموضوع ذاتًا تكون الحقيقة علاقة بين الذوات. والواجب لا يثبت ابتداءً إلا لعلة بما في ذلك التكليف. فغاية التكليف الفعل والتحقيق وأداء الرسالة وتحقيق المثال إلى واقع، والواقع إلى مثال. والإثابة والتعويض كل ذلك داخل في بنية الفعل الإنساني الذي هو مقدمة لنتائج، والذي تتداخل فيه الأفعال سلبًا وإيجابًا طالما تتم في الزمان.[١٤]

[١٤] المغني، ج٩؛ التعديل والتجوير، ص٣٤–٣٨، ص٧٥–٧٦؛ ووصفنا لهذه الأمور بأنها تفضل مجاز (الأصلح، ص١٢، ص٥٣–٥٥؛ استحقاق الذم، ص١٩٨؛ المحيط، ص٢٣٣–٢٣٤).

وكل فعل حسن أو قبيح ينقسم إلى قسمين: فعل يحسن لأمر يخصه مثل الإحسان وفعل يحسن لكونه لطفًا أو مؤديًا إلى فعل حسن مثل ذبح البهائم. والقبيح أيضًا على ضربين: أحدهما يقبح لأمر يخصه لا لتعلُّقه بالغير مثل كون الظلم ظلمًا والكذب كذبًا، وإرادة القبح والجهل وتكليف ما لا يُطاق وكفر النعمة، والثاني لتعلُّقه بما يؤدي إليه مثل القبائح الشرعية التي تؤدي إلى قبح عقلي أو الكف عن الواجبات. فكذلك الواجب باعتباره فعلًا حسنًا ينقسم إلى قسمين: واجب لأمر يخصه مثل شكر المنعم والإنصاف والتفرقة بين المحسن والمسيء، وواجب لأمر يتعلق به مثل الواجبات الشرعية وكونها مصلحةً ولطفًا.[١٥] فاللطف هو الذي يمنع أن يكون الفعل مصلحة للفرد ومفسدة لغيره، وكأن اللطف هو تبرير للشر ودعوة لقبوله ما دام الصلاح للفرد والفساد للغير، قسمة غير عادلة في أصل العدل! يأخذ الإنسان النصيب الأوفى ويطلب من الآخر الصبر والسلوان.

وقد تكون القسمة ثلاثية، وبالتالي تنقسم الواجبات العقلية إلى ثلاثة أَضْرُب: ما يجب لصفة تخصُّه مثل رد الوديعة وشكر النعمة، وما يجب لكونه لطفًا في غيره كالنظر في معرفة الله والشرعيات، وما يجب من حيث كونه تركًا كالقبيح وتحرزًا من فعله، وهو الواجب عن طريق نفي الضد، فالترك فعل كالفعل. وكذلك تنقسم القبائح إلى ثلاثة أضرُب: ما يقبح لصفة تخصه مثل كونه ظلمًا وكذبًا وعبثًا، وما يقبح لكونه مفسدة في غيره، وما يقبح لأنه ترك لواجب معين ونافٍ لوجوده، فالترك أيضًا فعل.[١٦] ولماذا لا ينقسم الترك أيضًا في كلتا الحالتين إلى ترك لأمر يخصه وإلى ترك لأمر يخص الغير؟ إن ما يهم في هذه القسمة هو التفرقة بين فعل الذات للذات، وفعل الذات للغير. فالحسن والقبح ليست فقط أفعالًا فردية، بل هي أيضًا أفعال اجتماعية.

(٣-٢) تعريف الأحكام الخمسة

الأحكام الخمسة يمكن إدراكها بالعقل. فبالرغم من أن الواجب والمحظور من وضع الشرع، إلا أن العقل يمكن إدراكهما كطرفَين متقابلَين بين الإيجاب والسلب، بل إن الأحكام المتوسطة اختيارًا مثل المندوب والمكروه يمكن أيضًا معرفتها بالعقل كذلك دون أن تكون

[١٥] التعديل والتجوير، ص٥٨؛ الأصلح، ص١٨–١٩، ص٢١، ص٢٤.

[١٦] الأصلح، ص١٥٤، ص١٦١.

محظورة كلها أو مباحة كلها، ودون أن تكون كلها على الإباحة أصلًا كالمباح. هناك فرق بين الوجوب والاستحالة والإمكان. فالوجوب والاستحالة هما الواجب والمحرم، والإمكان من طرف الوجوب هو المندوب، والإمكان من طرف الاستحالة هو المكروه. والمباح هو الفعل الطبيعي القائم على التوحيد بين شرعية الأشياء ووجودها دون حاجة إلى حكم قيمة من خارج طبائع الأشياء.[١٧]

والأحكام الشرعية الخمسة نموذج للأفعال الإرادية القصدية بصرف النظر عن تعريفاتها المتعلقة باستحقاق الثواب والعقاب عند الفعل أو الترك في حالة الأمر أو النهي أو حتى في فعل المباح على ما هو معروف في علم أصول الفقه. فالحسن والقبح مقولتان للأفعال، سواء كأفعالٍ اختيارية أو كأفعالٍ عاقلة. أمَّا ما يترتب عليها من وعد ووعيد فمكانها أمور المعاد، وهو موضوعٌ لاحق في علم أصول الدين يدخل في السمعيات ولا يدخل في العقليات.[١٨] ولا تهم صيغة الأفعال هل هي الأمر أم لا، فتلك بحوثٌ لغوية تفيد في كيفية استنباط الأحكام من النصوص وليس في ممارسة الأفعال وإدراكها. ولا يهم أيضًا ما يعلم منها باضطرار أو باكتساب، بل المهم كيفية إدراكها عقلًا. ولا يهم هل المباح داخل في التكليف مثل باقي الأفعال الإرادية والقصدية، إذ إنه فعلٌ إراديٌّ قصدي ولكنه طبيعيٌّ فطري بلا أمر أو نهي وجوبًا أو إمكانًا.[١٩]

والواجب عند القدماء ما يستحق المدح على فعله والذم على تركه. ويوصف بأنه فرض. ولا يختلف حدُّه من جهة العقل أو السمع لأنهما طريقان للعلم به وليس اختلافًا في حده. والعلم بالواجب كما أنه علم بأن تركه قبيح لأن الواجب هو ما يكون تركه مفسدة على

---

[١٧] قال قوم: أفعال العقلاء في العقل ثلاثة أقسام: واجب ومحظور ومتوسط بينهما، فما دلَّ العقل على وجوبه لا يتغيَّر ولا يتبدَّل كوجوب معرفة الله وتوحيده وصفاته، وجوب شكره على نعمه. وما دل العقل على حظره لا يتغير عن ذلك كتحريم الكفر والكفران بالنعم. واختلفوا فيما توسط؛ فمنهم من قال بالحظر ومنهم عيسى بن أبان وأبو هريرة. ومنهم من قال بالإباحة وهم أصحاب الرأي والبراهمة؛ فالعقول طريق إلى معرفة الواجب والمحظور (الأصول، ص٢٥–٢٦؛ التعديل والتجوير، ص٥٨؛ الأصلح، ص١٨–١٩، ص٢١، ص٢٤). وعند النجارية وأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن، الأشياء على الإباحة أصلًا (الأصول، ص٢٥–٢٦).

[١٨] انظر الفصل العاشر، المعاد.

[١٩] عند ابن الراوندي وطائفة من القدرية الأمر لم يرد إلا بالواجب أمَّا النوافل فغير مأمور بها، وعند معتزلة بغداد، المباح أيضًا أمر (الأصول، ص١٩٩–٢٠٠، ص٢٠٨؛ الأصلح، ص١٥٠–١٥١).

الأقل عقلًا إن لم يكن أحيانًا شرعًا. ويشترط أن يكون القادر على الترك والمتروك واحدًا وأن يكون بينهما تضاد وأن يحلَّا محل القدرة وأن يكون الفعلان مباشَرَين غير متولدَين.[٢٠] والواجب هو الحسن والحسن هو الواجب.[٢١] وينقسم إلى ما يخصُّ المكلف وإلى ما يكون حقًّا لغيره، وهو على ضربَين، حق الله مثل شكر المنعم والثاني حق العباد. شكر المنعم معلوم عقلًا، ودفع الضر عن النفس والدين من الواجبات العقلية؛ لذلك يلزم على العباد المصالح والألطاف.[٢٢] ويتم الواجب في الزمان. وفي الزمان موسع ومخير وفيه معين مضيق. الأوَّل كقضاء الدين والثاني كردِّ الوديعة. الأوَّل يستحق الذم عندما لا يفعل مقامه، والثاني يستحق الذم بعدم فعل بعينه. معرفة الله من الواجب الموسع المخير.[٢٣] ليست القدرة على الواجب أو تركه بتحريك الجسم، ولكنها قدرةٌ شاملة تضم الباعث والغاية والقصد والداعي بالإضافة إلى القدرة البدنية، وإلا فقد تحليل الفعل شموله ومستواه الإنساني وأصبح فعلًا طبيعيًّا محضًا. فمن حق القادر أن يكون فاعلًا.[٢٤] ويصح أن يعلم المكلف بما لم يفعل

---

[٢٠] (استحقاق الذم، ص١٩٤–١٩٧). الواجب من جهة العقل والسمع لا يختلف في حده لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوبه فاختلافهما لا يؤثر فيه وفي معناه. إن إضافة وجوب الواجب إلى العقل لا تغير معناه لأن الغرض بذلك أن العلم بوجوبه أولى في العقل، أو الدال على وجوبه معلوم بالعقل، وذلك لا يوجب مخالفة لما علم بالسمع وجوبه (التعديل والتجوير، ص٤٧). والتعريفات التقليدية للأحكام الخمسة عن طريق استحقاق الثواب أو العقاب عن الفعل أو الترك كالآتي: (أ) الواجب، ما يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه. (ب) المندوب، ما يستحق الثواب بفعله ولا يستحق العقاب بتركه. (ج) المباح ما لا يستحق الثواب أو العقاب بفعله أو بتركه. (د) المكروه، ما لا يستحق العقاب بفعله ويستحق الثواب بتركه. (ﻫ) المحرم (المحظور) ما يستحق العقاب بفعله ويستحق الثواب بتركه (الأصلح، ص٢٧، ص٧٢؛ استحقاق الذم، ص١٨٥–١٩٤؛ القول، ص٥٣؛ التعديل والتجوير، ص٨، ص٤٣، ص٤٦). وانظر رسالتنا: Les Mèthodes d’Exegèse, PP. 356–373. وقد آثرنا في العرض الترتيب النازل من الإيجاب إلى السلب، من الواجب حتى المحرَّم، وليس الترتيب المتقابل الواجب ثم المحرم، والمندوب ثم المكروه، وأخيرًا المباح.

[٢١] إن الحسن لا ينفك عن الوجوب في الواجبات الشرعية، الوجوب يتفرع على الحسن فلا يكون الواجب واجبًا وقد يكون حسنًا (الشرح، ص٧١). من حق الواجب أن يكون حسنًا (الأصلح، ص١٦–١٨).

[٢٢] الأصلح، ص١٦١–١٧١.

[٢٣] هذا عند المعتزلة (الشرح، ص٤١–٤٣؛ التعديل والتجوير، ص٨، ص٤٣؛ استحقاق الذم، ص٣٠٧–٣٠٨). عند أبي هاشم وجوب المعرفة أنها لطف في أداء الطاعات واجتناب المقبحات العقلية.

[٢٤] استحقاق الذم، ص٢٠٠–٢٣٤.

وإن لم يحدث منه فعل ولا ترك، أي يظل الوجوب على مستوى المعرفة الخالصة علمًا صحيحًا مثل العلم باستحقاق المدح عند الفعل، والذم عند الترك مع زوال الموانع.

والمندوب هو الفعل الذي يقتضي حكمًا بالمدح عند فعله، وبالتالي يكون حسنًا ولا يقتضي حكمًا بالذم عند تركه، وبالتالي لا يكون قبيحًا. المندوب هو الفعل الحسن عند الفعل وغير القبيح عند الترك. هو فعلٌ تطوعيٌّ اختياري. لا يقال إنه نعمة إلا إذا كان إحسانًا. وهي النوافل تسهيلًا لفعل الواجب.[٢٥]

والمباح هو الفعل الذي لا يقتضي المدح أو الذم عند الفعل أو الترك. ويوصف بالحسن وبالحق إذا كان المراد المذهب الصحيح والخبر الصادق والفكر الصائب. والفرق بين المباح والأحكام الشرعية الأربعة الأخرى هو أنه ليس به صفةٌ زائدة يتعلق بها مدح أو ذم. هو فعلٌ محايد يحتوي على صفة في ذاته لا في حكمه، وكأن الفعل طبيعيٌّ خالص يكشف عن اتصال الإنسان بالطبيعة بلا صفات أو أحكام، ويكشف عن إمكانية العيش على الفطرة كالإنسان البدائي. وكل أفعال الاشتباه أصلها الإباحة، الأفعال التي يجوز حسنها أو يجوز قبحها والتي ليس لها حكم؛ فالأشياء في الأصل على الإباحة، والشعور على البراءة الأصلية.[٢٦]

والمكروه يقابل المندوب طبقًا للنسق وإن لم يظهر في تحليلات المعتزلة، وهو الفعل الذي يستحق المدح عند تركه ولا يستحق الذم عند فعله، وهو أيضًا فعلٌ تطوعيٌّ اختياري من حيث الترك.

والمحرم أو المحظور هو القبيح أو الضار مثل الكذب، يستحق الذم لفعله والمدح لتركه. وتترادف الأسماء على القبيح فيُقال المحظور والباطل والفاسد والشر والخطأ والمعصية والمنهيُّ عنه. والقبيح أدل على المحرم وبديل عنه على عكس الواجب الذي يجتمع فيه الشرع والعقل، فيُقال الواجب هو الحسن، في حين يقال القبيح هو المحرم وليس المحرم هو القبيح، أي البداية بالعقل نظرًا للمعنى الناهي في المحرم؛ فالظلم قبيح لأنه يؤدي إلى ضرر للغير. والضرر يقبح لكونه عبثًا وإن يكن ظلمًا، والظلم قبيح لأنه عبث. وقد يقبح

---

[٢٥] التعديل والتجوير، ص٧–٨، ٣٨–٣٩، ص٥٨.

[٢٦] (التعديل والتجوير، ص٧، ص٣٢–٣٣؛ المحيط، ص٢٤٣–٢٤٤). الأفعال على ضربين: أحدهما عند الاشتباه يجوز قبحه والآخر عند الاشتباه يعلم وجه حسنه؛ لأن وجوه الحسن قد يخالف بعضها بعضًا فيحسن منه الإقدام. فما الأصل فيه الإباحة يدخل في هذا الباب. فأمَّا أصل الحظر فهو من القديم الأوَّل (الأصلح، ص١٥٤–١٥٥).

الكلام لأنه عبث أو أمر بقبيح أو بما لا يُطاق أو نهي عن حسن وعما يُطاق. والأمر بما لا يُطاق قبيح وكذلك الأمر بالقبيح. وتقبح الاعتقادات لأنها جهل، ويقبح الظن لأنه عبث أو مفسدة، ويقبح الاعتقاد؛ لأنه تقليد، ويقبح ويقبح؛ لأنه عبث ومفسدة. ويقبح تصرف العبد إذا كان ظلمًا أو عبثًا أو مفسدة. ويقبح الكذب لأنه كذب والظلم لأنه ظلم والكفر بالنعمة لأنه كذلك، ويقبح تكليف ما لا يُطاق وإرادة القبح والجهل والأمر بالقبيح والعبث. وتقبح الإرادة لكونها عبثًا، ويقبح الندم إذا كان ندمًا على حسن، وتقبح الآلام لكونها ظلمًا وعبثًا، ويقبح الغم لأنه كذلك، وتقبح الملذات إذا ما أدت إلى ضرر أو دون استحقاق.[٢٧]

[٢٧] التعديل والتجوير، ص١٨، ص٢٦–٣٠؛ الشرح، ص٤١؛ الأصلح، ص ٢٤–٢٧، ص١٥٥–١٥٩، ص١٧٢؛ التحفة، ص١٤–١٥؛ حاشية الأمير، ص١٠٢؛ الدر، ص٦١–٦٣.

ثالثًا: صفات الأفعال

هل صفات الحسن والقبح التي تستوجب المدح والذم في الأحكام أم في الأفعال؟ هل هي صفاتٌ خارجية تأتي من خارج الأفعال ومن مجرد الحكم عليها بالحسن والقبح، أم هي صفاتٌ داخلية في طبيعة الأفعال تجعلها حسنة أو قبيحة؟ هل هي صفاتٌ ذاتية ترتبط بالحاكم وبالحكم، أم هي صفاتٌ موضوعية ترتبط بالفاعل والمفعول؟ ويمكن استعمال لغة التوحيد في الصلة بين الذات والصفات في وضع السؤال: هل الأفعال ليس لها صفاتٌ زائدة عليها تجعلها حسنة أم قبيحة، أم أن لها صفاتٍ زائدة عليها تجعلها كذلك؟ هل هناك صلة بين إثبات الصفات زائدة على الذات في التوحيد وإنكارها زائدة على الأعمال في العدل كما هو الحال عند الأشاعرة؟ وهل هناك صلة بين إنكار الصفات زائدة على الذات في التوحيد وإثباتها زائدة على الأفعال في العدل كما هو الحال عند المعتزلة؟ هل ما وجب على الأشاعرة تصوره في التوحيد وضعوه في العدل وما وجب عليه وضعه في العدل تصوروه في التوحيد؟[١]

إن الحسن والقبح صفة للأفعال الإرادية القصدية، الأفعال الشرعية وليست الأفعال اللاإرادية اللاقصدية، أفعال الساهي والنائم. ولا يكفي تحديد الفعل بأنه الكائن بعد أن لم يكن لغياب عنصرَي الإرادة والقصد. أمَّا الفعل الطبيعي فهو بوجوده قصد الطبيعة وإرادة الغاية. القصد ضروري لوجود الفعل وليس مجرد النفع والضرر بلا قصد. الحسن

---

[١] اختلف المتكلمون فيما يوصف به الشيء نفسه لوصف أو لعلة، وفي الطاعة حسنت لنفسها أو لعلة، وهذا محل النزاع، فهو عندنا شرعي (الأشاعرة) وعند المعتزلة عقلي (المواقف، ص٣٢٤؛ حاشية الكلنبوي، ص١٩٦–١٩٧، ص٢٠٢–٢٠٣).

والقبح صفتان للأفعال الإرادية الواعية العاقلة. والأفعال التي تتصف بالحسن أو القبح هي الأفعال الإرادية الواعية، والأفعال الإرادية الواعية هي الأفعال التي تتعلق بها أحكام الحسن والقبح، وهي الأحكام الشرعية؛ لذلك ارتبط موضوع الحسن والقبح كنتيجة بموضوع الحرية كمقدمة، فلا حسن وقبح في الأفعال إلا بعد حرية الأفعال؛ وبالتالي كان القول بالجبر إنكارًا لحسن الأفعال وقبحها نظرًا لوقوع الأفعال طبقًا لإرادة الله وأمره دون إعمال العقل ودون إدراك لصفات الأفعال والتمييز بينها؛ لذلك يستحيل الحكم الخلقي في نظرية الجبر لعدم وجود معيار للحكم الذي لا يصدق إلا على الفعل الحر. يتطلب الحكم الخلقي التفرقة بين الذات الفاعلة والموقف حتى يكون الحاكم غير المحكوم، والخبر يخلط بينهما. العلم والقصد شرطان لصحة الحكم.[٢] وإذا كانت الأفعال إمَّا ملجأة بقوة الدواعي أو تكون مخلًى بينهما وبين فاعليها، فإنها في كلتا الحالتين تكون حسنة أو قبيحة؛ فالأفعال الملجأة بطبعها أفعالٌ حسنة لأنها تعبر عن قوة الهدف وتمثل المبدأ. ولما كانت الطبيعة خيرة فالأفعال الملجأة أفعالٌ حسنة، والطبيعة هنا هي الطبيعة العاقلة وليست طبيعة الهوى.[٣] وليس السؤال عن صفات الأفعال هل هي خارجية من الأحكام أم داخلية في تكوين الأفعال سؤالًا عن الحسن والقبح عامةً بل الحسن والقبح في الأفعال الشرعية. وهذا هو الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، بين الاختيارين السابقين. ولا ينكر أحد إمكان معرفة الحسن والقبح في الأفعال عامة وإلا كان إنكارًا للإنسان ذاته وعقله البديهي ونوره الفطري. الفعل الحسن أو القبيح ليس فعلًا مطلقًا، ولا هو فعل من جنسٍ مطلق، بل هو فعل يجمع بين الخاص والعام. هو فعلٌ خاص لأنه موجود جزئي وليس عامًّا لأن الصفات تختلف حسب الصفات الجزئية. هو فعل عام لأن الأفعال الخاصة تجعلها صفاتٍ عامة هي

[٢] (استحقاق الذم، ص٢٤٦–٢٥٠). بيان بطلان قول المجبرة الذين يقولون إن العقل لا يعرف الفَرق بين القبيح والحسن، وإن ذلك موقوف على الأمر والنهي. وليس لأحد أن يقول إنه يحتاج إلى السمع ليفصل العاقل بين الواجب والقبح (الأصلح، ص١٥٢-١٥٣). إذا كان العبد مجبورًا في أفعاله لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقًا. وأيضًا فإنه ينفي الحسن والقبح الشرعيين لأنه تكليف ما لا يُطاق (المواقف، ص٣٢٤). ذهب بعضهم إلى أن الطاعة تكون طاعة لموافقة الأمر دون الإرادة، وهذا بيِّنُ الفساد؛ إذ إن المعتبر هو الإرادة دون الأمر؛ لذلك قلنا إن المجبرة يلزمها أن تصف الكافر بأنه مطيع لله كالمؤمن، يلزمها أنه قد فعل ما أراد الله (التعديل والتجوير، ص٣٩-٤٠). وتثبت الكرامية القدر خيره وشره من الله ذاته؛ أراد الكائنات كلها خيرها وشرها وخلق الموجودات كلها حسنها وقبحها (الملل، ج١، ص٢١).

[٣] التعديل والتجوير، ص٧؛ الأصلح، ص١٩–٢١.

صفات الحسن والقبح؛ فالفعل لا يحسن أو يقبح لجنسه فقط ولا لعينه فقط، بل لأنه فعلٌ خاص وعام. ليس الحسن والقبح معاني مجردة يدركها الإنسان لا في مكان ولا في زمان، وليسا أفعالًا ضروريةً جزئيةً خالصةً ولا يشاركان أفعالًا أخرى في زمانٍ آخر ومكانٍ آخر. الصفات العامة حالة في الأفعال الفردية. الحسن لذاته والقبح لذاته حاملٌ للعام في الخاص وللشامل في الجزئي، وللمعنى في الفعل، وللصفة في الشيء. تشترك أعمال الظلم الفردية في الظلم كمعنًى أو كصفة، وكذلك تشترك أفعال العدل كصفة أو معنى. وبالتالي يمكن إدراك الأفعال الحسنة والقبيحة تحت أجناسها وهي ليست كالأفعال الشرعية الخالصة التي هي أفعالٌ خاصة طبقًا لقدرات الفرد وأحواله.[٤]

(١) هل يمكن إنكار صفات الأفعال؟

إن إنكار صفات الأفعال من طبيعة الأفعال هو إلحاق لها بأحكامها، أي بإرادةٍ خارجية هي إرادة الحاكم. فإذا تغيرت الإرادة تغيرت الصفة. الفعل الحسن هو مستحق المدح والفعل القبيح هو مستحق الذم، فالأفعال تعرف بأحكامها وليس بصفاتها.[٥] ومعظم الأدلة التي يقوم عليها هذا الرأي ضعيفة. فلا يعني وقوع الأفعال اضطرارًا أنها لا صفات

---

[٤] (التعديل والتجوير، ص٧٧–٧٩؛ الأصلح، ص١٥٥، ص١٥٩). عند البلخي يقبح القبيح بصفة فيه وعند المعتزلة بجنسه؛ نظرًا لاختلاف الفعل الواحد مرة حسنًا ومرة قبيحًا؛ وبالتالي فلا بد من قانونٍ عقليٍّ عام (الشرح، ص٣١٠؛ مقالات، ج٢، ص٢١١).

[٥] هذا هو موقف الأشاعرة. الطاعة طاعة لله لأنه أمر بها لا لنفسها. والمعصية سُمِّيَت معصية لأنه كرهها (مقالات، ج٢، ص٤١، ص٤٣). لا حسن إلا ما حسنه وأمر به، ولا قبيح إلا ما قبَّحه ونهى عنه، ولا آمر فوقه. ليس في العقل تحريم شيء مما جاء فيه تحريم ولا إيجاب شيء مما جاء فيه إيجاب؛ فبطل أن يرجح بما في العقل (الفصل، ج٣، ص٧٦–٧٧). مذهب أهل الحق أن العقل لا يدل على شيء على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعًا على معنى أن أفعال العباد ليست على صفاتٍ نفسية حسنًا وقبحًا بحيث لو أقدم عليها مُقدِم أو أحجم عنها مُحجِم استوجب على الله ثوابًا أو عقابًا. وقد يحسن الشيء شرعًا ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية. فمعنى الحسن ورد في الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبيح ما ورد بالشرع ذم فاعله. وإذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتضِ قوله صفة الفعل. وليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح ولا إذا حكم به ألبسه صفة فيوصف به حقيقة. وكما أن العلم لا يكسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة كذلك القول الشرعي والأمر الحكمي لا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة. وليس لمتعلق القول من القول صفة كما ليس لمتعلق العلم من العلم صفة (النهاية، ص٣٧٠–٣٧١). وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة

لها من حسن أو قبح لأنها تصف الأفعال الاختيارية وليس الأفعال الاضطرارية، سواء كان هذا الاضطرار بدنيًّا أو اجتماعيًّا؛ فحرية الأفعال شرط اتصافها بالحسن والقبح، وإن تفاوت الصفات في الأفعال بين الخفة والثقل لا ينفي الصفات بل يثبت ارتباطهما بالأفعال وبالقدرة عليها وفي دخولها فيما يُطاق. كما أن تغير الفعل من حسن إلى قبيح مثل القتل قد يكون ظلمًا في حالة الاعتداء وعدلًا في حالة الدفاع عن النفس، لا يعني إنكار الحسن والقبح الذاتيين، بل يعني أن الأفعال تتم في موقف، وأن الصفة تكون في موقف، وأن الأفعال تتحدد في موقف. لا يعني تغيير الأفعال إنكار الصفات الذاتية، بل تغير الظروف والقاعدة باقية. كما أن اختلاف الأفعال بين النية الأولى والإرادة المسبقة وبين الأفعال بعد تحققها لا يرجع إلى نفي الصفات، بل إلى المسافة بين النية والفعل، بين القصد والمتحقق. فالأولى أكثر رحابةً وإمكانيةً واتساعًا من الثانية. النية تحتوي على عدة احتمالات، في حين أن التحقق لا يكون إلا احتمالًا واحدًا. كما أن اختلاف الحكم عن الواقع لا يعني نفي الصفات، بل يعني فقط الصدق أو الكذب المنطقي بالمعنى التقليدي، أي اتفاق الفكر مع الواقع أو المفهوم مع الماصدق. وقد يعني الصدق والكذب في الخبر ككل وليس في كل حرف أو في كل كلمة، والصدق في الخبر مثل الصدق في المنطق يقوم أيضًا على التطابق بين الخبر في القضية وبين الواقعة كحادثة. ولا يتطلب وجود المعنى أن يكون قائمًا بمعنى، وهذا بثالث مما يلزم قيام المعنى بالمعنى إلى ما لا نهاية، فذاك جدل يقوم على التسلسل الطولي واستحالته نظرًا لضرورة وجود ما لا أول له، وما لا آخر له، وهو فكرٌ دينيٌّ لاهوتيٌّ مقلوب وليس حجةً

لازمة له وكذلك القول فيما يقبح. وقد عين في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس، فإذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جنس وصفة نفس فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله (الإرشاد، ص٢٥٨). وأمَّا أهل الحق فليس الحسن والقبح عندهم من الأوصاف الذاتية للمحال، بل إن وصف الشيء يكون الشيء حسنًا أو قبيحًا، فليس إلا لتحسين الشرع أو تقبيحه إياه بالإذن فيه أو القضاء بالثواب عليه والمنع منه أو القضاء بالعقاب عليه أو تقبيح العقل له باعتبار أمورٍ خارجية ومعانٍ مفارقة من الأعراض بسبب الأغراض والتعلقات وذلك، يختلف باختلاف النسب والإضافات. فالحسن إذن ليس إلا ما أذن فيه أو مدح على فعله شرعًا أو ما تعلق به غرض ما عقلًا وكذا القبيح في مقابلته (الغاية، ص٢٣٤–٢٣٥). قبح الكذب ليس بذاتي، بل يُحال بعارض أو على أنه وإن كان ذاتيًّا لكن ارتكابه مع العفو أحسن (حاشية الكلنبوي، ص٢٠٠)، انظر أيضًا: (التعديل والتجوير، ص٥–٦، ص٢٧، ص١١–١٢؛ المحيط، ص٢٤٢–٢٤٣). وقد رفضت البكرية أيضًا الحسن والقبح العقليين (الغاية، ص٢٣٢).

عقلية وفكرًا منطقيًّا يقوم على بنية العقل ومنطق الفكر المستقلِّ الدائري الذي لا يعتمد إلا على ذاته، منطقٌ خالص لا يحتاج إلى وجود.[٦]

والحقيقة أن إنكار الصفات الموضوعية للأفعال يؤدي إلى هدم العقل والشرع وإنكار حرية الأفعال. فإذا نهى الله عن العدل والإنصاف فإنه يكون قبيحًا، وإذا أمر بالظلم فإنه يكون حسنًا يكون هذا قلبًا للحقائق، وهدمًا للعقل وللمعرفة الإنسانية. إن إنكار موضوعية القيم وإلحاقها بإرادةٍ مشخصة وقوع في النسبية الإنسانية المطلقة التي يدينها الوحي والتي تؤدي إلى إنكار القيم واستقلال القوانين وثبوتها، ويؤدي الأمر كله إلى تحكم الله في عالمٍ نسبي، يكون هو المسئول عن نسبيته، بتبعية العالم لإرادته. كما أن اعتبار الوجود خاليًا من القيمة لهو فضل للقيمة عن الوجود واعتبار الوجود ماديًّا صرفًا والقيمة من خارجه.[٧] ويظل عقل الإنسان قاصرًا في حاجة إلى وحي ليخبره عن الحسن والقبح دون ما اعتماد على العقل. ولما كان العقل أساس الشرع بطلت الشرائع. كما لا يكون الله حكيمًا عاقلًا، بل يخضع لمجرد إرادةٍ هوائيةٍ انفعاليةٍ صرفة وهو ما يعني العبث. بل ويلزم اتصاله بالجهل لما كان الجهل ليس قبيحًا في ذاته، مع أن وصفنا له بصفات الكمال إنما لأن العلم والقدرة صفاتٌ حسنة في ذاتها.[٨] وقد سُميَّ الحكيم حكيمًا لاتصافه بالفضائل واجتنابه الرذائل. ولو تشبه الحاكم بالله وأخذ مكانه وتخفَّى وراءه وحكم باسمه

---

[٦] استدل الأشاعرة بأدلةٍ شتى منها ما يستلزم أن الحسن والقبح ليسا ذات الفعل فقط ومنها ما يدل على أنهما ليسا ذاته ولا لجهة فيه، منها عقلي ومنها نقلي (التحقيق، ص٢٤٣). الدليل العقلي: لو كان الحسن والقبح لذات الفعل سواء كان مستندًا للذات أو لازمًا لما تخلف عنها في شيء من الصور ضرورة، وهو باطل فقد يكون القتل ظلمًا ويكون حسنًا. كما أن فعل العباد إمَّا اضطراري وإمَّا اتفاقي ولا شيء منهما بحسن أو قبح عقلًا (المواقف، ص٣٢٥). وهناك حججٌ أربع «مسالك ضعيفة» يذكرها الإيجي وهي: (أ) من قال لأكذبن غدًا وكذب في الغد فهو صادق. (ب) من قال زيد في الدار ولم يكن فقبح القول إمَّا لذاته أو لعدم كونه في الدار، والقسمان باطلان. (ج) قبحه لكونه كذبًا بأن قام بكل حرف فكل حرف كذب فهو خبر. (د) لو قبح لوصف زائد وهذا الزائد لزم قيام المعنى بالمعنى (المواقف، ص٣٢٥–٣٢٦).

[٧] إن الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب، خصوصًا على أصل المعتزلة، فإن جهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود؛ فالوجود حيث هو موجود وليس بحسن ولا قبيح (الملل، ج١، ص١٤٧–١٤٨).

[٨] الغاية، ص٢٣٩؛ الفصل، ج٣، ص٨٥–٨٦.

ونفذ إرادته وكان خليفته كما هو الحال في مجتمعاتنا المعاصرة فتضيع الحقائق وتخضع لإرادات الحكام وقرارات الرؤساء. فالحسن ما يقرره الحاكم والناس وراءه، والقبيح ما ينهى عنه الحاكم والمنظِّرون يُؤوِّلون ويبرِّرون.[٩] ونظرًا لغياب الصفات الموضوعية للأفعال فقد يصبح الشيء حسنًا وقبيحًا في الوقت نفسه، يؤمر به البعض وينهى عنه آخرون، وبالتالي تبطل العلل والصفات، وينتهي الحوار والإجماع، ولا يتبقى إلا صراع الإرادات المتنافرة والقوى المتصارعة، فنعيش في عالم القوة وليس في عالم العقل. ويهدم الشرع إذ يمكن حينئذٍ أن يقوم على الجمع بين الصفات المتناقضة، وأن يكون هذا الفعل حسنًا وذاك الفعل قبيحًا بالرغم من اشتراكهما في الصفات نفسها، أو أن يكون هذا الفعل حسنًا وذاك الفعل الآخر حسنًا، أو هذا الفعل قبيحًا وذلك الفعل الآخر قبيحًا بالرغم من اختلافهما في الصفات. وإذا استحال إدراك صفات الأشياء ومعانيها فإنه يستحيل الاستدلال منها على الصانع. وأن وجود شيء ليس بذي دلالةٍ حاضرة لا يعني أنه خالٍ من الدلالة في المستقبل. فكل ما في هذا العالم للاعتبار، في كل شيء آية، ولكل شيء معنى، ولا شيء بدون معنى وإلا كُنَّا في عالم العبث واللامعقول.[١٠] فإن كان في إنكار صفات الأفعال الذاتية قضاء على العقل وهدم للشرع فإن فيه أيضًا هدمًا للحرية لما كان الفعل اتفاقًا مع الأمر دون الإرادة؛ وبالتالي يكون هدمًا كليًّا وشاملًا لأصل العدل بشقَّيه، الحرية والعقل. إن إنكار موضوعية القيم واستقلال القوانين الخلقية لتضحية بالوضع الإنساني في إثبات الحق الإلهي على حساب الإنسان؛ فهي خيانة للإنسان وجناية عليه، وتقرب إلى الله وزلفى إليه.

(٢) إثبات صفات الأفعال

الحسن والقبح صفتان للأفعال وليسا مجرد أوامر ونواهيَ خارجية تعبيرًا عن إرادةٍ مطلقة، يتغيران بتغيرها، بل وكل منهما صفةٌ مستقلة لا تتحدد إحداهما بغياب الأخرى أو بالغلبة

[٩] فلو كان كذلك لوجب إذا أمر أحدنا بالظلم والكذب أن يكون حسنًا، وإذا نهى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحًا وألا يفترق الحال بين أن يكون من قِبَلنا وبين أن يكون من قِبَل الله لأن العلل في إيجابها الحكم لا تختلف بحسب اختلاف العاملين (الشرح، ص٣١١–٣١٢).

[١٠] ومن عجائبهم أن الله لم يخلق شيئًا لا يعتبر به أحد من المكلفين، فنقول لهم ما دليلكم على هذا؟ وقد علمنا بضرورة الحسن أن لله في قعور البحار وأعماق الأرض أشياءَ كثيرة لم يرها إنسان قط (الفصل، ج٣، ص٩٢).

عليها.[١١] لا يعني الحسن مجرد غياب القبيح كما أن القبيح لا يعني مجرد غياب الحسن. الحسن حسن لصفةٍ زائدة على الفعل، والقبيح قبيح لصفةٍ زائدة على الفعل. الحسن صفةٌ زائدة، ولا يأتي تعريفه بالرجوع إلى أحكامه، بل إلى الفعل ذاته. الأحكام تالية للصفات والصفات سابقة على الأحكام وأساس لها.[١٢] الصفة الزائدة على وجود الفعل والتي يكون بها الفعل حسنًا أو قبيحًا هي ما سماه الأصوليون العلة بأقسامها المختلفة، المؤثرة أو المناسبة أو الملائمة والتي حاولوا معرفتها بطرق استقصاء العلة المعروفة في أبحاث القياس والاجتهاد. هذه الصفات الزائدة ليست عقلية مجردة بل مواقفُ حسيةٌ كما هو الحال في العلل في علم الأصول. وتعليل الأحكام ضروري لاكتشاف الأساس الواقعي للنص وبالتالي يكون إنكار صفات الأفعال إنكارًا للتعليل وهدمًا لعلم الأصول. وتوجد الصفة الزائدة في الأفعال التي تستحق المدح أو الذم عند الفعل أو الترك مثل الواجب والمندوب والمكروه والمحرم. أمَّا المباح فليس له صفةٌ زائدة يتعلق بها حكم بل حكمه في وجوده وشرعيته في طبيعته. الصفات الزائدة في الأوامر والنواهي المطلقة مثل الواجب والمحرم، أو الاختيارية؛ المندوب والمكروه. أمَّا المباح فحسنه في فعله لا في صفته، في طبيعته لا في حكمه.[١٣] والذي يميز بين الحسن والقبح، وبين الواجب والمحرم هي الصفات الموضوعية الزائدة على وجود الأفعال، وهما مستقلان عن المدح والذم والثواب والعقاب، صفتان للأفعال بصرف النظر عما يترتب عليها من نتائجَ خارجة عن الفعل. ولا تعارض بين إثبات الصفات الموضوعية للأفعال وبين كونها حسية تقوم على جلب النفع ودفع الضرر. بل إن هذه الصفات الزائدة يمكن معرفتها عن طريق إفادة النفع ودفع الضرر وتحقيق المصالح ودرء المفاسد وتكليف ما يُطاق. يختار الإنسان إذن الحسن لذاته ويترك القبح لذاته، لا جلبًا لنفع أو دفعًا لمضرة،

---

[١١] التعديل والتجوير، ص١١، ص٧٠، ص٨٠؛ المحيط، ص٢٣٢–٢٣٣.

[١٢] التعديل والتجوير، ص٣٠، ص٧٠–٧٢؛ الأصلح، ص١٥٨، ص١٧١–١٧٢.

[١٣] المحسنات العقلية على ضربَين: (أ) ما لا صفة له زائدة على حسنه، وهو الذي يُسَمَّى مباحًا من حيث عرف فاعله أنه لا مضرة عليه في فعله، ولا في ألَّا يفعل ولا يستحق به المدح، وما هذا حاله لا مدخل له في التكليف كما لا مدخل له في الواقع عن الساهي وعلى حد الإلجاء. (ب) ما يختص بصفةٍ زائدة على حسنه تقضي دخوله في أن يستحق به المدح، وهذا على ضربَين: (١) يحصل كذلك لصفة تخصه كالإحسان والتفضل واجتلاب المنفعة. (٢) يسهل فعل غيره من الواجبات كالنوافل الشرعية ويدخل فيها النهي عن المنكر من جهة العقل ويدخل فيه مدح فعل الواجب (الأصلح، ص١٧١–١٧٢؛ التعديل والتجوير، ص٥٢–٦٢).

وكذلك أفعال الله لأنه غني عن النفع والضرر، ومع ذلك قد يحدث عن فعل الحسن جلب منافع وعن ترك القبح درء مضارَّ. وقد يحدث عن فعل الحسن درء مضارَّ وعن ترك القبيح جلب منافع. فلا تعارض بين إثبات الصفات الموضوعية للأفعال، الحسن لذاته والقبح لذاته، وكونها حسيةً مادية. المهم أن يكون النفع والضرر من الفعل ذاته وليس من إرادةٍ خارجية، وتكون مشروطة بالفعل وليس بإرادةٍ خارجية، وتكون ثابتة ودائمة ثبات العقل ودوامه وليست متغيرة بتغير الإرادة، لا يحكمها قانون ولا تقوم على عقل. هناك إذن إمكانية في التعريف العقلي للحسن والقبح لإثبات موضوعية الصفات دون الوقوع في الصورية الفارغة. الملاءمة والمنافرة حسيتان، والمدح والذم شرعيان في حين أن الكمال والنقص العقليين تدركهما كل العقول ويتسمان بالشمول، والشمول يقتضي الموضوعية.[١٤] الحسن والقبح إذن صفتان ذاتيتان للحسن والقبح، ومع ذلك قد يكونان كذلك لمعنى أو لعلة في الفعل نفسه وليس معنى أو علة خارجًا عنه زائدًا عليه.[١٥] فشمول العقل لا يقضي على بنية الفعل وتحققه في موقف. وجلب النافع ودفع الضار لا يقضي على وجود الصفات

[١٤] لو كان الحسن والقبح بالمعنى الأوَّل صفة الكمال والنقص عند العقل لا في نفس الأمر لم يكن للأشاعرة إثبات شمول العلم الواجب بلزوم الجهل والنقص في نفس الأمر ولا للماتريدية إثبات امتناع التكليف بما لا يُطاق بلزوم الجهل أو السفه للمعتزلة إثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص، إذ لا معنى للإثبات بلزوم ما هو نقص عند عقولهم وإن لم يكن نقصًا في نفس الأمر (حاشية الكلنبوي، ص٢١٠؛ الشرح، ص٣٠٨–٣٠٩).

[١٥] عند أهل العدل الحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح (الملل، ج١، ص٦٤). نحن نعلم بالضرورة أن لنا محبوبًا وأن لنا مبغوضًا، ثم إنه لا يجب أن يكون كل محبوب إنما كان محبوبًا لإفضائه إلى شيءٍ آخر، وأن يكون كل مبغوض إنما كان مبغوضًا لإفضائه إلى شيء آخر، وإلا لزم إمَّا الدور وإمَّا التسلسل، وهما باطلان، فوجب القطع بوجود ما يكون محبوبًا لذاته لا لغيره ووجود ما يكون مبغوضًا لذاته لا لغيره. ثم لما تأملنا علمنا أن المحبوب لذاته هو اللذة والسرور ودفع الألم والغم، وأمَّا المبغوض لذاته فهو الألم والغم ودفع اللذة والسرور (المعالم، ص٨٣–٨٥). في أن القبيح لا يجوز أن يقبح مِنَّا لأنَّا منهيون عنه أو تجاوزنا به ما حد ورسم لنا (التعديل والتجوير، ص١٠٢–١٠٩). عند المعتزلة كل ما يوصف به الشيء فلنفسه وصف به وأنكروا الأعراض والصفات (مقالات، ج٢، ص١٢). ما وصف به الشيء قد يكون لنفسه لا لمعنًى كالقول سواد وبياض وكالقول في القديم إنه قديم عالم. وقد يكون لعلة كالقول متحرك ساكن من غير أن تكون الحركة صفة له أو السكون. وثبتوا أن الصفات هي الأقوال والكلام كقولنا عالم قادر، فهي صفات أسماء، وكالقول يعلم ويقدر فهذه صفات لا أسماء، وكالقول شيء فهذا اسم لا صفة، وقد لا يوصف لا لنفسه ولا لعلة كقولنا محدث (مقالات، ج٢، ص٤٣). وعند الإسكافي الحسن من الطاعات حسن لنفسه والقبيح قبيح لنفسه لا لعلة (مقالات، ج٢، ص٤٣).

والمعاني المستقلة عن الأفعال حتى يمكن تعميمها والمشاركة فيها؛ فالصفات الخلقية صفاتٌ موضوعيةٌ موجودة في الأشياء وليست مجرد إسقاطاتٍ ذاتية تختلف باختلاف أحوال الفرد وثقافاته وعقائده وقيمه وتربيته وظروفه وحياته. وهي ليست فردية فقط يمكن إدراكها بالعقل، بل هي أيضًا اجتماعية يمكن إدراكها بالحس الاجتماعي المشترك. هي وصف للشيء وفي نفس الوقت بنيةٌ اجتماعية له، صفة للفعل ووضعٌ اجتماعي كما هو الحال في معاني العدل أو الظلم. ولا تختلف الصفة عند الإنسان وعند الله، فالصفة واحدة لا تتغير، العدل عدل عند الله والإنسان، والظلم ظلم عند الإنسان والله، «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن» على ما هو معروف أيضًا في علم أصول الفقه. لقد بلغت قمة العقلانية في نظرية الحسن والقبح العقليَّين في إثبات أن الأشياء ذاتها ليست أشياءَ محضة بل هي أشياء وقيم وأن حكم الواقعة هو ذاته حكم القيمة. الواقعة قيمة والقيمة واقعة، وكلاهما موجودان في الفعل. في الحسن والقبح، وفي الأخلاق والجمال يقوم اعتبار الصفات في الأشياء على افتراض التوحيد بين الذات والصفات؛ فتكون الذات في هذه الحالة هي الجوهر. الشيء حسن لأن فيه صفات الحسن، وقبيح لأن فيه صفات القبح، في حين يقوم اعتبار الصفات خارجة على الأشياء على افتراض الفصل بين الذات والصفات، وأن الصفات زائدة على الذات وأنها من مصدرٍ آخر غير الذات نفسها. وهناك حججٌ عديدة

كل ما يوصف به الشيء فلنفسه وصف به وأنكروا الأعراض والصفات، ومن الناس من جعله قبيحًا لعينه وذاته (الغاية، ص٢٣٢). معتقد المعتزلة أن الحسن والقبح للحسن والقبح صفاتٌ ذاتية ووافقهم على ذلك الفلاسفة ومنكرو النبوات (الغاية، ص٢٣٣). وقالت المعتزلة: القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته أو لصفةٍ قائمة به (الجبائي)، فيقبح من الله كما يقبح مِنَّا وكذلك الحسن، ثم إن منها ما يستبد العقل يدركه ضرورة كإنقاذ الغرقى والهلكى وقبح الظلم أو استدلالًا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع. ولذلك يحكم بهما المتدين وغيره كالبراهمة ومنها ما ليس كذلك كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال (الطوالع، ص١٩٥؛ المطالع، ص١٩٥–١٩٦؛ الشرح، ص٣١٠). وقالت المعتزلة: للفعل جهةٌ محسنة أو مقبحة ثم إنها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلًا. وقد لا تدرك بالعقل ولكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهةً محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان أو لقبحه كصوم أول يوم من شوال، ثم اختلفوا؛ فذهب الأوائل منهم إلى إثبات صفة توجب ذلك مطلقًا، وأبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة في القبيح دون الحسن، والجبائي إلى نفيه نفيًا مطلقًا. وأحسن ما نُقل عنهم في العبارات الحدية قول أبي الحسين: القبيح ما ليس للتمكن منه، ومن العلم بما له أن يفعله، ويتبعه أنه يستحق الذم فاعله وأنه على صفة تؤثر في استحقاق الذم، والذم قول أو فعل، أو ترك قول أو فعل، ينبئ عن اتضاح حال الغير (المواقف، ص٣٢٤).

لإثبات الصفات المستقلة للأفعال. فالنهى دلالة على القبح، والقبح أصل النهي. يعطي النهي الإدراك الحدسي ويعطيه القبح الدليل العقلي. والحدس أيضًا قادر على إدراك القبح العقلي أحيانًا لدى الشعور اليقظ وفي لحظات الصفاء.[١٦] ولا تتوقف معرفة الحسن والقبح معرفةً حدسية على تصور العالم أو على الإيمان بمبدأٍ عام؛ وذلك لأنها معرفةٌ واقعيةٌ قائمة على إدراكٍ مباشر للأمور. وإن لم يتقدم العلم بالقبح على النهي لما كان هناك كمال للعقل ولما صحَّ النظر والاستدلال. فمن كمال العقل العلم بالقبائح. ولو كان العلم بها عن طريق الأمر والنهي لتساوت في الخفاء والجلاء. وهي ليست كذلك مما يدل على أنها من إدراك العقل الذي يختلف الناس فيه بين الجلاء والخفاء.

ولا يعني شمول الحكم الخلقي تغييره حسب أوجه الأشياء أو وقوع في النسبة؛ فالقبائح قبائح لأنها تقع على وجه. وليس الوجه مجرد وجهة نظر ذاتية في الشيء، بل جانب من جوانبه. إن اختلاف الأحكام حسب الأوجه اختلافٌ وجودي وليس فقط معرفيًّا، اختلافٌ موضوعي وليس فقط ذاتيًّا. ولا ترجع عمومية الحكم أو الوجود الموضوعي للصفات وليس فقط ذاتيًّا. ولا ترجع عمومية الحكم أو الوجود الموضوعي للصفات إلى مبدأٍ عامٍّ خارجي أو إلى وجودٍ مطلق بل هو اقتضاءٌ إنسانيٌّ خالص يجعل الحكم الخلقي أو الوجود الموضوعي للصفات ممكنًا، وهو الواجب لصفةٍ زائدة. وكذلك يحسن الحسن لوجه نفعًا بالنفس أو بالغير أو دفعًا لضرر بالنفس أو عن الغير أو أمرًا بالحسن أو نهيًا عن القبح أو إرادة للحسن وكراهة للقبح. وإذا اجتمع وجهان الحسن والقبح على فعلٍ واحد، فالحكم لوجه القبح تفاديا للشبهات أو لوجه الحسن فالأشياء في الأصل على الإباحة. وإن كان ندبًا فالحسن صفةٌ زائدة تستحق الشكر، وإن كان كراهة فالقبح صفةٌ زائدة تستحق الذم. أمَّا الواجب فله وجه معقول يجب لأجله وهو واجبٌ معياري لا زيادة فيه ولا نقصان أقرب إلى الحكم الصوري، وكذلك المحظور.[١٧]

والصفات الذاتية للأفعال مستقلة عن حال الفاعل ووضعه الإنساني، سواء كان مخلوقًا مربوبًا أم حزينًا بائسًا. ليس الإنسان محدثًا أو مملوكًا أو مربوبًا أو مقهورًا

[١٦] المحيط، ص٢٥٢–٢٥٤، ص٢٣٦–٢٤٣.

[١٧] في أن الواجب لا بد فيه من وجهٍ معقول يجب لأجله (الأصلح، ص٢٢-٢٣). في أن الواجب في حقيقته لا يصح التزايد فيه (الأصلح، ص٨–١٢، ص٢٧–٢٩، ص٣٢). عند الخوارج والكرامية والمعتزلة الأفعال على صفةٍ نفسية من الحسن والقبح (النهاية، ص٣٧١).

أو مغلوبًا على أمره حتى يكون قبيحًا، بل يكون فعله قبيحًا إذا رضي أن يكون مملوكًا مربوبًا مقهورًا مغلوبًا. أمَّا إذا ثار على الملكية والقهر والغلبة فإن فعله يكون حسنًا. والإنسان السوي الذي لا هو قاهر ولا مقهور ولا غالب ولا مغلوب، ولا مالك ولا مملوك، لا محدث ولا محدث تتضمن أفعاله صفاتٍ موضوعيةً للقبح. تُنتزع الصفات منه بسبب أوضاعه الاجتماعية ثم يستردُّها بفعله الحر. بل إن أفعال القهر والغلبة والسيطرة لا تكون حسنة من الله لأنها مضادة للإنسان، ونفي لحريته وقضاء على وجوده.[١٨] كما أن الصفات الموضوعية للأشياء مستقلة عن الإرادة الذاتية للأفعال. فإرادة الفعل ليست العلم به، والصفة المستقلة تأتي من العلم لا من الإرادة. وقد يعلم الفاعل صفة القبح للفعل ويأتي به. كما قد يعلم صفة الحسن للفعل ويأتي بفعلٍ قبيح. العلم صفةٌ موضوعية سواء كان مشعورًا به أو غير مشعور به.[١٩] ولا تعني الإرادة القضاء على الصفات الموضوعية للأشياء؛ فعلاقة الإرادة بالصفة ليست علاقة العلة بالمعلول أو الشرط بالمشروط. إذا أسقطت المسألة على الذات المشخص أصبح الحسن والقبح تعبيرَين عن العلم المطلق الموضوعي وليس عن الإرادة المطلقة. وكما أن المعلوم له وجوده الموضوعي بالنسبة لحال العالم فكذلك الحسن والقبح لهما وجودهما الموضوعي بصرف النظر عن حال الفاعل سواء كان إنسانًا في العالم أم إنسانًا مسقطًا مشخصًا في ذاتٍ متعاليةٍ مفارقة. فالقياس لا يصح بين صلة العالم بالعلم ودوره الإيجابي في تحويله من اعتقاد إلى يقين بالأدلة وحال فاعل القبح الذي لا يجعل الفعل قبيحًا. أمَّا العلم بالنبوات فهو شرط الفعل وليس شرط العلم. العلم شرط الفعل وليس شرط القبح. وإن تأثير أحوال العالم في العلم والقدرة والإرادة ليس كتأثير الفاعل للقبح. فالحالات الأولى من جنس العلم، بينما الثاني من جنس الفعل. وإذا كان العالم يستحق المدح على علمه والذم على جهله، فإن ذلك استحقاق فعل وترك، ولا يعني تأثير العالم أو الجاهل في الحسن أو القبح. أمَّا تأثير الطاهر أو الحائض في فعل الصلاة

[١٨] (التعديل والتجوير، ص٨٩–١٠٣). إن كون فاعل القبيح محدثًا مربوبًا لا تعلق له بالفاعل أصلًا (التعديل والتجوير، ص٨٩–٩٠). في أنه لا يجوز أن يكون الموجب لقبح الفعل حال فاعله نحو كونه محدثًا مملوكًا مربوبًا مكلَّفًا مقهورًا مغلوبًا (المصدر السابق، ص٥٩–٦٠). في إبطال قولهم إن أفعاله تحسن لكونه ربًّا مالكًا آمرًا ناهيًا ناصبًا للدلالة (الشرح، ص٣١٢).

[١٩] في أن القبيح لا يقبح للإرادة أو الكراهة ولا الحسن والواجب يختصان بذلك لهما (التعديل والتجوير، ص٨١–٨٢).

أو تركها فذلك شرط للعبادة وليس كذلك فاعل الحسن أو القبح. أمَّا تأثير حال الفاعل في شرط الفعل مثل العقل والبلوغ فذلك شرط للفعل وليس تأثيرًا فيه. أمَّا الدواعي والغايات والمقاصد فهي من مكونات الفعل وليست من مؤثراته. وكذلك خضوع الفاعل لله وطلبه القرب، أحد الغايات والمقاصد. وكذلك تأثير حال اليقظة والنوم والتذكر والسهو من شروط الفعل. وتأثير الإرادة شرط للفعل وليس كذلك فاعل القبح، وكذلك فعل الصغائر والكبائر. وهذا لا ينفي القول بأن لحال الفعل تأثيرًا في بعض أفعاله ولكنه فقط لا يكون مقياسًا لفاعل القبح والقضاء على موضوعية الحسن والقبح.[٢٠]

ولا يعني تغيير الأفعال طبقًا للظروف والأحوال تغيير الحقائق ذاتها بل تبنِّي حقائق أخرى مثل الكذب في بعض المواقف حرصًا على الحياة والكذب على الأعداء وخداعهم. فالكذب يظل قبيحًا ولكن يدخل تحت قيمة أخرى أعلى وهي الحفاظ على الحياة والدفاع عن النفس.[٢١] إن تغيير السلوك في المواقف لا يعني هدم القانون العقلي العام أو الوجود الموضوعي للقيمة. وما الحكمة في تصور الله ضد القوانين وضد الحقائق وضد القيم دون

[٢٠] يعطي القاضي عبد الجبار في «المغني» أربع عشرة حجة يوردها الخصوم لإثبات الصفة بحال الفاعل ويرد عليها، وهي: (١) تأثير حال العالم في الاعتقاد نصيره علمًا بالأدلة. (٢) العالم بالنبوات والشرائع يقبح منه تركها ولا يقبح ممن لا يعلم ذلك. (٣) تأثير أحوال العالم في أفعال الإرادة والعلم والقدرة. (٤) استحقاق كامل العقل المدح عليه والذم على جهله وكذلك استحقاق فاعل الحسن وفاعل القبح. (٥) تأثير الطاهر والحائض في فعل الصلاة وتركها. (٦) كون الفاعل على صفة تؤثر في استحقاق الذم أو المدح (الصبي والمجنون). (٧) ما عليه الفاعل من الدواعي والقدرة والغاية يؤثر في الفعل. (٨) خضوع الفعل لله وقربه إليه وإخلاصه بجعل حال الفاعل مؤثرًا. (٩) تأثير حال اليقظة والنوم والتذكر والنسيان في الفعل.(١٠) الإرادة تؤثر في الفعل. (١١) فعل الصغيرة والكبيرة وأثرها في الفعل. (١٢) حال الفاعل من حيث الرضا والقبول. (١٣) الاستحقاق وأثره في الفعل. (١٤) اختلاف المستويات بين الله والإنسان، في أن الواجب لا يختلف باختلاف الفاعلين (الأصلح، ص١٣–١٥). في أن ما أوجب قبح القبيح وحسن الحسن لا يصح أن يحصل ولا يوجب ذلك وأنه لا يختلف باختلاف الفاعلين (التعديل والتجوير، ص١٢٢).

[٢١] يقول ابن حزم: وليس شيء من هذا قبيحًا لعينه وقد أباح الله أخذ أموال قوم بخراسان من أجل ابن عمهم قتل في الأندلس رجلًا خطأً. ووجدناه أباح دم من زنى وهو محصن ولم يطأ امرأة قط إلا زوجة له عجوزًا شعرها سوداء وطئها مرة ثم ماتت ولم يجد من أن ينكح ولا من أن يتسرى وهو شاب محتاج إلى النساء، وحرم دم شيخ زنى وله مائة جارية كالنجوم حسنًا إلا أنه لم يكن له قط زوجة. وأمَّا قتل المرء نفسه فقد حسن الله تعريض المرء نفسه للقتل في سبيل الله. ولو أمرنا بمثل ذلك لكان حسنًا. وأمَّا التشويه بالنفس فإن الختان والإحرام أو الركوع والسجود لولا أمر الله بذلك وتحسينه إياه

مراعاة للظروف؟ إن كل شريعة مرتبطة بظروفها وأسبابها، ولها غاياتها ومقاصدها. قتل من قتل في ظاهره قتل وفي حقيقته حياة، ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾. ويظل قتل الناس وأخذ أموالهم وإيذاؤهم وقتل المرء نفسه أو التشويه بها أو إباحة حرمة الناس حقائقَ إنسانيةً ثابتة وعامة. وتعارض المعاني يشير إلى سلم القيم وليس إلى إلغاء بعضها البعض. فموت الشهيد حياة. وعلى الإنسان أن يختار بينها تفضيلًا وترجيحًا أقل الأضرار وأكثر المنافع.[22] لا يعني النسخ أي تغيير في الصفات العينية للأشياء حتى ينجح التغيير ويتحقق. النسخ منهج في التغيير من الناحية العملية وليس تغييرًا للمعاني من الناحية النظرية. كما أن اختلاف الأحكام طبقًا للأوقات تحليلًا وتحريمًا لا يعني تغييرًا في صفات الأشياء بل يعني تطورًا في الوعي الإنساني ساهم في رقيه تطور الوحي منذ الإنسان الأوَّل حتى العصر الحاضر. فنكاح الأخوات أيام آدم وعبر التاريخ أصبح مُحرَّمًا اليوم؛ نظرًا لتطور الوعي الإنساني.[23] ولا يعني اختلاف الشرائع باختلاف أوضاع الأفراد نفي صفات الأفعال، بل تطابق الحكم مع الموقف. فالحفاظ على حياة أهل الذمة والاكتفاء منها بالجزية ليس كقتل المسلمين بناءً على الكفر. يحاكم المسلم نظرًا وعملًا في حين أن الذمي يحاكم عملًا فقط.[24]

ولا يعني خلق الإنسان وخلق العقل أي نفي للصفات الموضوعية للأفعال؛ لأنه لا يكون هناك شيء يعقل أو يوصف قبل الخلق، أي إنكار لهذه الصفات فذلك تدمير لكل شيء. ليس الحديث قبل الخلق بل بعد الخلق. وقبل الخلق لا نعلم عنه شيئًا إلا إذا قمنا بقياس الغائب على الشاهد ونحن الآن بعد الخلق، وما كان يمكن لهذا الحديث ولهذا التفكير أن يحدث إلا بعد الخلق. فافتراض ما قبل الخلق من صنع الوهم وليس العقل؛ وبالتالي لا يكون حجة. والقانون العقلي العام متضمن في العلم وليس صفة عينية مشخصة لذاتٍ مشخصة بل مجموعة من الأفكار والنظم والقيم أعطيت في الوحي وبُلِّغت للناس في

لكان لا معنى له، ولكان على أصولهم تشويهًا … فهذا من الله حسن ومن عباده قبيح؛ لأن الله قبَّحه ولا مزيد ولو حسَّنه لحسن، فهل هناك قبيح إلا ما قبَّحه الله أو حسن إلا ما حسَّنه الله (الفصل، ج٣، ص٨١–٨٢).

[22] النهاية، ص٣٨٧–٣٨٨.

[23] النهاية، ص٣٨٨–٣٨٩.

[24] الفصل، ج٣، ص٨٩.

الرسالة. فلم يزل القبيح قبيحًا في علم الله ولم يزل الحسن حسنًا في علمه. والقانون العقلي العام ليس قانونًا مشخصًا، عقلًا كليًّا قديمًا أو ذاتًا مطلقةً أزلية بل هو قانونٌ عقلي من ضرورة العقل وموجود بوجود الإنسان.[٢٥] وإن كان القول بإثبات صفات الأفعال إسقاطًا من قانون العقل على الفعل فإنه ليس بأسوأ من إسقاط مظاهر النقص الإنساني. ويظل على أية حال قانون العقل المسقط أقرب إلى التنزيه.[٢٦] ولا يُسأل: من الذي حسَّن الحسن وقبَّح القبح في العقول؟[٢٧] فلا يُسأل عن وظيفة العقل وكأن العقل موضوع يحتاج إلى عقلٍ آخر يفعل فيه ويملي عليل المعقولات! هو سؤال يقوم على سوء فهم لوظيفة العقل وجعله موضوعًا لا ذاتًا. والهدف منه هدم العقل وجعل الله أي الوحي المشخص هو الذي يحسن ويقبح في العقول وكأن العقل لا وظيفة له. الهدف منه هو المزايدة على الإيمان وجعل الله هادمًا للعقل، مرعبًا له، واقفًا له بالمرصاد، يغيِّر قوانين العقل، ويُبدِّل صفات الأشياء. إن وجود القيم وجودًا موضوعيًّا مرتبط بعالم الإنسان وليس بعالم الحيوان. وإن عدم اعتبار الحيوان عدوان بعضه على بعض ظلمًا وقبحًا لا ينفي اعتبار الإنسان ذلك. وإن التشكيك في القيم بدعوى عدم وجودها في الحيوان استمرار في الرغبة في تدمير الحقائق الإنسانية مرةً باسم الله ومرةً باسم الحيوان، وكأن الإنسان موجهة إليه السهام مرة من أعلى ومرة من أسفل، مطعون مرتين![٢٨]

ولا تعني موضوعية الصفات موضوعية المثل كما هو الحال في الفلسفة وإنكار الحدوث واختلاف الأفعال طبقًا للأشخاص والأزمان والحالات النفسية، بل تعني إثبات استقلال القيمة وتحققها في أفعال الأفراد.[٢٩] كما لا يعني إثبات الحسن والقبح العقليَّين كصفتَين موضوعيتَين للأفعال، أي إجبار على الله أو أي وقوع في التشبيه بأن الله يحسن ويقبح ما يعقله الإنسان لأن قانون العقل العام صادق على كل العوالم الممكنة، ليس

---

[٢٥] هذه هي حجة ابن حزم، إذا كان الله وحده لا شيء موجود معه ففي أي شيء كانت صورة الحسن حسنة وصورة القبح قبيحة وليس هناك عقل أصلًا؟ (الفصل، ج٣، ص٧٤–٧٥).

[٢٦] الإرشاد، ص٢٧١.

[٢٧] هذا سؤال ابن حزم: أخبرونا من حسَّن الحسن في العقول ومن قبَّح القبح في العقول؟ (الفصل، ج٣، ص٧٥).

[٢٨] الحيوان لا يُسَمِّي عدوانه بعضه على بعض قبيحًا ولا ظلمًا ولا يُلام على ذلك (الفصل، ج٣، ص٧٨).

[٢٩] هذا هو اتهام الشهرستاني (النهاية، ص٣٧٦).

تشبيهًا بل قضاء على ثنائية الموضوع، هذا العالم والعالم الآخر، وقضاء على ثنائية المنهج، العقل لهذا العالم والنقل للعالم الآخر، والحكم بالشاهد على الغائب على أساس المعرفة البشرية، وثنائية الشخص، الإنسان من جانب والله ومن جانبٍ آخر.[٣٠] وليس المطلوب زحزحة الإنسان عن معرفة واستبدال الله به أو المزايدة في الدفاع عن الله وكأن الإنسان يمثل خطرًا عليه! ذاك حطة في الله وإعطاء للإنسان أكثر مما يستحق، وتدمير للإنسان وإخراجه عن وضعه الطبيعي في العالم واستعمال لعقله في الإدراك لصفات الأفعال.

وقد تنشأ حلولٌ متوسطة ولكنها في أغلب الأحيان أقرب إلى إثبات الصفات الموضوعية للأفعال منها إلى نفيها. مثلًا أن يكون وصف الشيء بالحسن والقبح، لا لذاته ولا للأوامر والنواهي، بل لوصفه بمعنًى هو صفة له. فكل معنًى وصف به الشيء فهو صفة له وهو ما يسمح بالتعليل والغائية،[٣١] فالحقيقة أنه لا فرق بين المعنى والصفة ما دام كلٌّ منهما قيمةً مستقلة توجد في الفعل وتنبع من بنيته الداخلية ولا تتغير بتغير الإرادات المشخصة. وقد يُترك لله إمكانية أن يأمر بالقبيح ولو جوازًا فيكون قبيحًا للنهي، وما لا يجوز فإنه يكون قبيحًا لنفسه، وكذلك في الحسن كل ما جاز أن يأمر الله به فهو حسن للأمر وما لم يجز فهو حسن لذاته.[٣٢] وذاك في الحقيقة ترك حقٍّ نظريٍّ ممكن له وانتزاع الحق العملي منه، وما دمنا في نطاق الفعل فإننا نكون على مستوى الحق العملي وليس على مستوى الحق النظري.

وأخيرًا، هل يمكن نقد إثبات الصفات الموضوعية للأفعال؟ بالنسبة للخير لا إشكال هناك، فالإنسان خيِّر بطبيعته، والخير في الفطرة، والحسن في الطبيعة. ولكن ماذا يكون الحال بالنسبة للشر؟ هل القبح صفةٌ موضوعية في الشيء والفعل أم مجرد وجهة نظر أي إنها معرفة وليست وجودًا؟ ألا يؤدي ذلك إلى إثبات الشر الكوني على ما هو معروف

---

[٣٠] هذا هو اتهام ابن حزم إذ يقول: «وهذا هو تشبيه مجرد لله بخلقه إذ حكموا عليه بأنه يحسن منه ما حسن مِنَّا ويقبح منه ما قبح مِنَّا ويحكم عليه في العقل بما يحكم علينا» (الفصل، ج٣، ص٧٣).

[٣١] عند ابن كلاب كل ما وصف به الشيء فإنما وصف به لمعنًى هو صفة له. كل معنًى وصف به الشيء فهو صفة له، وعند آخرين ما وصف به الشيء قد يكون لنفسه لا لمعنى وقد يكون لعلة (مقالات، ج٢، ص٤٣).

[٣٢] عند النظام كل معصية كان يجوز أن يأمر الله بها فهي قبيحة للنهي، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله فهي قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه وكذلك كل ما جاز أن يأمر الله فهو حسن للأمر به وكل ما لم يجز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه (مقالات، ج١، ص٤١).

في الديانات الشرقية القديمة وعند الفلاسفة أنصار النظرية الكونية؟ إن القبح ليس في الوجود بل في الأفعال التي تتحقق وتصبح أوضاعًا اجتماعية. ولما كانت الأفعال حرة فالأوضاع الاجتماعية تتغير طبقًا لها. فإن وقع القبح في الوجود من الأفعال فإنه يكون قبحًا طارئًا متغيرًا سرعان ما يأتي الحسن مكانه بالفعل الحر؛ فالحسن أقرب إلى طبائع الأشياء وتكوين الفطرة. والحرية أقرب إلى الممارسة اليومية من القهر والغلبة. فلا خطورة إذن من إثبات الصفات الموضوعية للأفعال من إثبات الوجود الموضوعي للقبح؛ فالقبح عرض والحسن جوهر. واحتمال وجود القبح تحدٍّ لحرية الإنسان ودافع على ممارستها.

رابعًا: العقل والنقل

لما ثبت وجود الصفات الموضوعية للأفعال تحول السؤال من الموضوع إلى المعرفة وأصبح: كيف يمكن إدراك هذه الصفات بالعقل أم بالنقل؟ وكان الاختيار واضحًا. فكل إنكار للصفات الموضوعية يجعل طريق إدراكها النقل لأنه لا يوجد شيء يمكن إدراكه بالعقل. فالموضوع والمعرفة كلاهما يأتيان من الخارج؛ من الإرادة المشخصة للآمر الناهي. وكل إثبات للصفات الموضوعية يجعل طريق إدراكها العقل لأنه قادر على التعامل مع الموضوعات المستقلة. والطريق إلى معرفة صفات الفعل إنما يتحدد فقط في المعاني الثالث للحسن والقبح، أي تعلق المدح والثواب بالفعل إن عاجلًا أو آجلًا ألزم الثواب والعقاب لأن المعنى الأوَّل وهو الملاءمة والمنافرة للغرض يدركه الحس، والمعنى الثاني وهو الكمال والنقص يدركه العقل سواء ورد بهما الشرع أم لا.[1]

[1] يطلق الحسن والقبح على ثلاثة معانٍ؛ بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل، وبمعنى ملاءمة الغرض وعدمها كالعدل والظلم، والحسن والقبح بهذين المعنيين لا نزاع في أنهما عقليان يدركهما العقل ويستقلُّ بإدراكهما ورد الشرع أم لا، والثالث عند الأشاعرة حكم للعقل قبل ورود الشرع، فما ورد به الأمر فهو حسن وما ورد النهي عنه فهو قبيح من غير أن يكون للفعل جهةٌ محسنة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته، حتى لو أمر بما نهى عنه صار حسنًا وبالعكس. وعند المعتزلة للفعل جهة محسنة أو مقبحة في حكم الله يدركها العقل إمَّا بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، أو بالنظر إلى حسن الكذب النافع أو قبح الصدق الضار. والفرق بين المذهبين أن الأمر والنهي من موجبات الحسن والقبح، أي إن الفعل أمر به فحسن ونهي عنه فقبيح، وعندهم الحسن والقبح من موجبات الأمر والنهي. والأمر والنهي كاشفان حسنًا وقبحًا سابقين حاصلين في الفعل، إمَّا لذاته وإمَّا لجهةٍ لازمة لذاته (التحقيق، ص١٤٢-١٤٣). الحسن والقبح عند الأشاعرة شرعيان وعند المعتزلة عقليان

(١) هل يمكن هدم العقل؟

إن اعتبار النقل أساسًا لإدراك الحسن والقبح هو في الحقيقة هدم للعقل؛ لأنه في هذه الحالة لا وظيفة له في الإدراك ولا موضوع له للإدراك. فما دامت الصفات ليست ثابتةً في الأفعال، فبطبيعة الحال يخبر الشرع بها في النقل وتقتصر وظيفة العقل حينئذٍ على فهم النقل ليدرك بدوره حسن الأفعال وقبحها،[٢] وهذا في حد ذاته هدم لنظرية العلم التي يقوم عليها علم أصول الدين والتي تجعل العقل إحدى وسائل العلم وأن شرطه النظر، وأن الحجة العقلية

(حاشية الكلنبوي، ص٢١١)؛ شرعي عند الأشاعرة، عقلي عند المعتزلة (المحصل، ص١٤٧). وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع، فهو عند الأشاعرة شرعي؛ ذلك لأن الأفعال كلها مستوية في أنفسها وإنما صارت حسنة أو قبيحة بواسطة أمر الشارع ونهيه، حتى قال إمام الحرمَين: ليس الحسن زائدًا على ورود الشرع، موقوفًا إدراكه عليه بل هو نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله. وكذا القبيح عند الحنفية والمعتزلة عقلي فإن للعقل جهةً محسنة ومقبحة وقد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظر (الدر، ص٤٩).

[٢] عند الأشاعرة الحسن والقبح شرعيان (التحقيق، ص١٤٢). ليس في ذواتها جهةٌ محسنة أو مقبحة يدركها العقل بدون الشرع، بخلاف المعتزلة. الأمر والنهي هما موجبات الحسن والقبح. الحسن ما حسنه الشرع على نفس حكم العقل في الحسن والقبح بمعنى مدار الثواب والعقاب يأباه ويقتضى أن الحسن ما دل على وجود الثواب فيه ولا ثواب في فعل الله ولا في المباح (حاشية الكلنبوي، ص١٣، ص٢١٥). الفعل لا يدل على حسن شيء ولا قيمة في حكم التكليف وإنما يتلقى التحسين، والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع (الإرشاد، ص٢٥٨). وإطلاق الأصحاب وما الحسن والقبيح إلا ما حسنه الشرع أو قبحه فتوسع في العبارة أو لا سبيل إلى جحد أن ما وافق الغرض من جهة العقول وإن لم يرد به الشرع المنقول يصحُّ تسميته حسنًا كما يُسَمَّى ما ورد الشرع بتسميته حسنًا كذلك، وكذلك استحسان ما وافق الأغراض من الجواهر والأعراض وغير ذلك. وليس المراد بإطلاقهم أن الحسن ما حسنه الشرع أنه لا يكون حسنًا إلا ما أذن فيه أو أخبر بمدح فاعله، وكذا في جانب القبيح أيضًا (الغاية، ص٢٣٤–٢٣٥). أئمتنا تجوَّزوا في إطلاق لفظ فقالوا لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع وهذا يوهم الحسن والقبح زائدًا على الشرع مع المصير إلى توقف إدراكه وليس يوهم الأمر كذلك، فليس الحسن صفةً زائدة على الشرع مدركة به، وإنما هو عبارة عن ورود الشرع نفسه بالثناء على فاعله وكذلك القول في القبيح. فإذا وصفنا فعلًا من الأفعال بالوجوب أو الخطر فلسنا نعني بما نبينه تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب، وإنما المراد بالواجب فعله الذي ورد الشرع بالأمر به إيجابًا، والمراد بالمحظور الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظرًا وتحريمًا (الإرشاد، ص٢٥٨–٢٥٩). والحسن منها برضاء الله والقبيح منها ليس برضائه (النسفية، ص١٠٣). لا قبيح بالنسبة إلى ذات الله فإنه مالك الأمور على الإطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا لعلة ولا غاية لفعله، وأمَّا بالنسبة إلينا فالقبيح ما نهى عنه الشرع، والحسن ما ليس كذلك (الطوالع، ص١٩٥).

تظل ظنية ولا تتحول إلى يقينية إلا بحجةٍ عقلية ولو واحدة.[٣] إن تفاوت الناس في استخدام العقول لا يعني طعنًا فيها، بل يعني وجود فروقٍ فردية بينها. وتظل بداهة العقل واحدة في جميع البشر، ولكن تختلف درجات تغليفها الاجتماعي. الاستعداد الطبيعي واحد ولكن فروق النشأة والتربية ونظم الحكم ومقدار المجتمع في التخلف والتقدم كل ذلك يُحدِث تفاوتًا في استخدام العقول. وهذا لا يعني أن الله هو الذي جعل العقول متفاوتة وإلا كان ظلمًا وجورًا.[٤] إن حقائق العقل بالرغم من كونها عادات الناس إلا أنها تظل حقائق للعقل، ووجودها في مجرى العادات لا ينفي كونها حقائقَ عقلية.[٥] ولماذا التشكيك في الحقائق البشرية والقيم العامة؟ ولماذا لا يكون القبح في قتل الناس وأخذ أموالهم وأذاهم وقتل المرء لنفسه وإباحة حرمات الناس؟ لماذا تصور الله وكأنه يقف لهذه الحقائق بالمرصاد، يهدمها ويقلبها ويغيرها وكأن الشريعة عبث وتناقض لا تهدف إلى رعاية مصالح الناس والدفاع عن الحرمات والأخذ بحقوق المظلومين؟ ولماذا يتصور الله وكأنه ضد الحياة وعقل الإنسان؟ ولماذا تصور الشرائع لا معقولة؟ المقتول في سبيل الله يضحي بنفسه في سبيل قيمةٍ أعظم، حياة الجماعة وبقاء الأمة، حرصًا على الحياة. والختان قوةٌ جنسية. والركوع رياضة بدنية. ولماذا ندرس في مدارسنا إذن حكمة الصيام والصلاة والصوم؟ والإحرام رفض لمظاهر المدنية في اللباس وعود إلى الإنسان الطبيعي. فالإنسان بدن وروح وليس حلةً وثيابًا وزينةً.[٦] إن القضاء على إدراك العقل هو قضاء على الحكمة من الشريعة وقضاء

[٣] انظر الفصل الثالث، نظرية العلم، ثامنًا: مناهج الأدلة: (١) نقد الدليل النقلي.

[٤] (الفصل، ج٣، ص٩٣–٩٤). الحاكم بالحسن والقبح على ما حكم بكونه حسنًا أو قبيحًا أمَّا العقل أو الشرع لا محالة. فإن كان الحاكم هو العقل فلا محالة أن ما حكم العقل به من التحسين والتقبيح لو خلا ودواعي نفسه من مبدأ نشوئه إلى حين وفاته من غير الْتفات إلى الشرائع والعادات والأمور والاصطلاحيات والموافقات للأغراض والمنافرات لم يجد إلى الحكم الجزم بذلك سبيلًا. وإن لم يكن في الحكم بهذه الأمور به من النظر إلى ما قدرناه فهي لا محالة مختلفة بالنسبة والإضافة (الغاية، ص٢٣٦–٢٣٧؛ حاشية المرجاني، ص٢٠٩–٢١٠؛ حاشية السيالكوتي، ص١٧٧).

[٥] فأي عقل يخاطر هذه المخاطرة، ويقتحم هذا الاقتحام، وإن رجعوا إلى عادات الناس في شكر المنعم والثناء على المحسن والتعبد للمالك والعباد للملوك أنها من مستحسنات العقول (النهاية، ص٣٨١–٣٨٢).

[٦] وقال بعضهم: الظلم قبيح. ونسأل ما معنى الظلم؟ فلا يجدون إلا أن يقول: إنه قتل الناس وأخذ أموالهم وأذاهم وقتل نفسه أو التشويه بها أو إباحة حرمة للناس … وكل هذا فليس شيء منه قبيحًا لعينه. وقد أباح الله أخذ أموال قوم بخراسان من أجل ابن عمهم قتل في الأندلس رجلًا خطأً … ووجدناه

على التعليل وهو أساس الشرع في الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات. إن هدم العقل هدم للشريعة؛ فالشريعة تقوم على العقل. ويؤدي هدم العقل والشريعة إلى الوقوع في التماثل بين الإنسان والله. فإذا قال الله اعبدوني واسجدوا لي فإن الإنسان لا يقول ذلك عن نفسه، وبالتالي يؤدي هدم العقل والشريعة إلى تمثيل الله بالإنسان، في حين أن إثبات العقل وحكمة الشريعة يؤدي إلى تنزيه الله.[٧] الكفر قبح لأنه إنكار للمبادئ ولحقائق العقول وليس لأن الله حرمه. وإباحة الكفر تقية حفاظ على الحياة وليس هدمًا للحقائق.[٨]

أباح دم من زنى وهو محصن ولم يطأ امرأة قط إلا زوجة له عجوز شعرها أسود وطئها مرة ثم ماتت، ولم يجد من أن ينكح ولا من أن يتسرى وهو شاب محتاج إلى النساء وحرم دم شيخ زنى وله مائة جارية كالنجوم حسنًا إلا أنه لم يكن له قط زوجة! وأمَّا قتل المرء نفسه فقد حسَّن الله تعريض المرء نفسه للقتل في سبيل الله ... ولو أمرنا بمثل ذلك لكان حسنًا ... وأمَّا التشويه بالنفس فإن الختان والإحرام والركوع والسجود لولا أمر الله بذلك وتحسينه إياه لكان لا معنى له ولكان على أصولهم تشويهًا بها ... فهذا من الله حسن ومن عباده قبيح لأن الله قبحه ولا مزيد لو حسنه لحسنه ... فهل هناك قبيح إلا ما قبَّحه الله أو حسن إلا ما حسنه الله (الفصل، ج٣، ص٨١–٨٢). قبح بعض هذا النوع إذا قبحه الله وحسن بعضه إذا حسنه الله (الفصل، ج٣، ص٧٨). القبيح ما نهى عنه شرعًا والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها. وليس ذلك عائدًا إلى أمرٍ حقيقي في العقل يكشف عنه الشرع، بل هو المثبت له والمبين ولو عكس القضية لحسن ما قبحه لم يكن ممتنعًا وانقلب الأمر (المواقف، ص٣٢٣). في بيان أن العقل لا مجال له في أن يحكم في أفعال الله بالتحسين والتقبيح. يقدم الرازي حججًا ثلاثًا: (أ) الفعل الصادر عن الله إمَّا أن يكون وجوده وعدمه بالنسبة إليه سواء أو لا يكون، فإن كان الأوَّل بطل الحسن والقبح، وإن كان الثاني لزم كونه ناقصًا. (ب) وقت الحدوث إن كان مساويًا لسائر الأوقات بطل الحسن والقبح. (ج) علم من الكفار أنهم يكفرون فكان أمرهم بالإيمان محالًا فلا حسن ولا قبح (معالم، ص٨٥–٨٨).

[٧] وقالوا تكليف ما لا يُطاق ثم التعذيب عليه قبيح في العقول جملة لا يحسن بوجه من الوجوه فلا يحسن من الباري أصلًا. ويُقال لهم: أليس قول القائل فيما بيننا أبعدوني واسجدوا لي قبحًا لا ويحسن بوجه من الوجوه ولا على حال من الأحوال، فلا بد من نعم، فيقال لهم وكذلك إنما يقبح مِنَّا تكليف ما لا يطاق والتعذيب عليه لأننا لا نستحق هذه الصفة (الفصل، ج٣، ص٨٣).

[٨] وقال بعضهم الكفر قبيح على كل حال. وما قبح الكفر إلا لأن الله قبحه ونهى عنه، ولولا ذلك ما قبح. وقد أباح الله كلمة الكفر عند التقية وأباح بها الدم في غير التقية ... لا كفر إلا ما سماه الله كفرًا ولا إيمان إلا ما سماه الله إيمانًا، وأن الكفر لا يقبح إلا بعد أن قبحه الله ولا يحسن الإيمان إلا بعد أن حسَّنه الله، فبطل كل ما قالوه في الجور والكفر والظلم وصحَّ أنه لا ظلم إلا ما نهى الله عنه ولا جور إلا ما كان كذلك ولا عدل إلا ما أمر الله به أو أباحه، أي شيء كان ولا ظلم في شيء من فعل الباري (الفصل، ج٣، ص٨٢–٨٣).

وكيف تستوي الحقائق بالنسبة إلى الله؟ وكيف لا تكون أفعاله مرجحة بالنسبة إلى الإنسان لصالحه؟ إن كلامه مُعلَّل بالهدى والصلاح؛ ولذلك أرسل الأنبياء. وإن أسوأ أنواع الأفعال الحرة هي حرية استواء الطرفين التي يستحيل فيها الفعل من الأساس. وإن هدم العقل في إدراك الحسن والقبح هو عود إلى الإرادة والعلم والمسبق وبها ينتفي الفعل الحر أساسًا وليس العقل وحده. وإن جعل العقل تابعًا للإرادة الإلهية، أي للرضا والسخط هو جعله عقلًا تابعًا لشيءٍ آخرَ سواه، وبالتالي يفقد قدرته على الإدراك ويتحول إلى عقل مبرِّر تابعًا لإرادة الآمر والناهي. بل ويظل العقل حائرًا تبعًا لتقلبات الإرادة وتغيراتها؛ وبالتالي يفقد ثباته واتزانه. وهل غاية الأمر والنهي الإدراك أم التنفيذ؟ هل غايتهما نظرية أم عملية؟ إن الأمر والنهي لا يمكنهما أن يعطيا حسنًا أو قبحًا بل يعطيان فقط توجيهاتٍ عملية للسلوك. وإذا ما تم السلوك تنفيذًا للأوامر والنواهي بلا عقل مدرك للحسن والقبح، فإن ذلك يحيل الإنسان إلى مجرد آلة للتنفيذ أو متفرج يُفعَل به ما يشاء وهو طيِّع مطيع. لا يعترض لأنه لا يفهم، ويكون جوهر الإيمان في هذه الحالة الطاعة العمياء وليس العقل المستنير. وهل يتحدد الحسن والقبح بالثواب والعقاب المترتبَين على طاعة الأوامر واجتناب النواهي؟ إن الجزاء والعقاب بعديان لاحقان بالفعل بعد أن يتم. وما فائدة أن يعرف الإنسان الحسن والقبح في الأفعال بعد أن تتم وينال الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية؟ ولماذا هذا الصراع بين الله والعقل وتحديد أيهما حاكم وأيهما محكوم عليه؟ ولا يقال إن العقل قد حكم أن الله هو الحاكم؛ فالعقل لا يهدم نفسه، ولا يرضى بسلطان سواه. وهذا نوع من لوي الحقائق وقولها إلى المنتصف والتشدق بالدفاع على العقل والرضا بحكمه، فلو كان العقل هو الحكم فهو الحكم بأنه هو الحاكم ولا حاكم سواه.[٩] إن خلق الله للعقل مُسلَّم ومعترف

---

[٩] يقول ابن حزم: «والقول الصحيح هو أن العقل الصحيح يعرف بصحته ضرورة أن الله حاكم على كل ما دونه وأنه غير محكوم عليه، وأن كل ما سواه مخلوق له، سواء كان جوهرًا حاملًا أو عرضًا محمولًا لا خالق سواه» (الفصل، ج٣، ص٧٧–٧٨). إن الله تعالى لا يجوز الحكم على أفعاله بما يحكم على أفعالنا لأننا مأمورون منهيون وهو آمرنا لا مأمور ولا منهي. فكل ما فعل فهو عدل وحكمة وحق وكل ما فعلناه إن وافق أمره كان عدلًا وحقًّا وإن خالف أمره كان جورًا وظلمًا (الفصل، ج٣، ص٩٤–٩٥). ليس للعقل حكم في حسن الأشياء وقبحها، وكون الفعل سببًا للثواب والعقاب فالحسن ما حسَّنه الشرع والقبح ما قبَّحه الشرع، وليس للفعل صفةٌ حقيقية أو اعتبارية ولو عكس لكان الأمر بالعكس (العضدية، ج٢، ص١٨١–٢١٧).

به، ولكن ذلك لا يعني أنه لا وظيفة له ولا حكم، وأن العقل بمجرد خلقه لا يدين بالولاء إلا لنفسه، ولا يظل أسير خلقه حتى تُمحى وظيفته؛ لذلك يشكر المنعم، ويصبح شكر المنعم واجبًا وكأن الله قد خلق العقل ليعيره به أو ليقضي على استقلاله؛ فيصبح نقصه دليلًا على كمال الله وتبعيته دليلًا على استقلال الله، وكأن خلق العقل كان مجرد ذريعة للقضاء على حكمه.[١٠] إن ضبط الوقائع بقانونٍ عقلي خير من ضبطها بإرادةٍ مشخصة، فقانون العقل ثابت في حين أن الإرادة متغيرة. صحيح أن الإرادة ضد الهوى والانفعال ولكنها أيضًا رضا وسخط وهي أمور متغيرة ومتقلبة. وإن كانت ثابتة فحكمها حكم العقل ويكون العقل بها أولى. لا شك أننا لو شئنا المزايدة في الإيمان والدفاع عن الله وهدم العقل وتدمير الإنسان لقلنا إن الله حاكم على العقل وهو المحكوم. الله هو الخالق له، وهو المالك لكل شيء، وهو الحاكم على كل شيء. وأين مكان الخطر؟ وأي موقف نوجد فيه نحن؟ هل الله في خطر أم أن العقل في خطر؟ هل ندافع عن حاكمية الله أم حاكمية العقل؟ هل نحن المدافعون عن الله أم نحن بشر ندافع عن حقوق البشر؟ قد لا يملك الإنسان أمام المزايدة إلا الصمت خوفًا من قهر العامة وثقل التاريخ وسطوة الحكام. ومع ذلك فالدفاع عن حكم العقل هي مهمة الجيل دفاعًا عن حقوق الناس وأعمالًا لعقولهم.[١١] وهل هي قضية سلطة من

---

[١٠] الله لا شرط عليه ولا علة موجبة عليه أن يفعل شيئًا ولا ألَّا يفعله وأنه لو أهمل الناس لكان حقًّا وحسنًا ولو خلقهم كما خلق سائر الحيوان الذي لم يلزمه شريعة ولا خطر عليه شيء. وأنه تعالى لو واتر الرسل والنذارة أبدًا لكان حقًّا وحسنًا لما فعله بالملائكة الذين هم حملة وحيه ورسله أبدًا، وأنه لو خلق الخلق كفَّارًا كلهم لكان ذلك منه حقًّا وحسنًا أو لو خلقهم مؤمنين كلهم لكان حقًّا وحسنًا كما أن الذي فعله من كل ذلك حق وحسن وأنه لا يقبح شيئًا إلا من مأمورٍ منهي قد تقدمت الأوامر وجوده وسبقت الحدود المرتبة للأشياء كونه. وأمَّا من سبق كل ذلك فله أن يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء ولا مُعقِّب لحكمه (الفصل، ج١، ص٦١). وأمَّا أهل السنة فيقولون إنه فعال لما يريد، ليس من شأن فعله أنه يوصف بحسن وقبح، فكم من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم إلى غير غايات حركاتهم! ولا يسأل في أفعاله لم وكيف؟ (شرح المحصل، ص١٤٩). فإن قالوا: إن العقول والذكاء وقبول العلم وذكاء الخاطر ودقة الفهم غير موهوبة من الله بل هي فعل الطبيعة، قلنا لهم: ومن خلق الطبيعة التي فعلت العقول؟ فإن قالوا الله؛ فهو موجِب الحياة. وإن قالوا لم تخلق الطبيعة؛ لحقوا بالدهرية (الفصل، ج٣، ص٩٣–٩٤).

[١١] وقد بَيَّنَّا غلوَّ من ادعى في العقل ما ليس فيه، وبَيَّنَّا أن العقل لا يحكم به على الله الذي خلق العقل ورتبه على ما هو به (الفصل، ج٣، ص٧٩). وقد علم المسلمون أن الله عدل لا يجور ولا يظلم، ومن

الحاكم؟ وهل صورة الحاكم باستمرار هي صورة الحاكم المطلق الذي يفعل ما يشاء، ما حسَّنه حسن وما قبَّحه قبيح؟ وإن لم يفعل فهل ذلك يكون أحد مظاهر نقصه وطعن في كماله ونيل من سلطانه؟[١٢] وهل هذه هي صورة الله أم صورة الدكتاتور؟ صورة الله أم صورة الطاغية؟ وما أسهل أن يأتي الحاكم بعد ذلك ويأخذ مكان الله في قلوب العامة فيُحسِّن ويقبِّح، ويصبح العقل خاضعًا له وتابعًا لإرادته، ويصبح الحسن تابعًا لرضاه والقبح تابعًا لسخطه. ولا معقب على إرادته ولا مراجعة عليها من أحد. يفعل ما يشاء، يسالم من يشاء ويحارب من يشاء، يصالح من يشاء ويعادي من يشاء، وليس في العالم سواه، وليس في الوجود إلاه.

وصفه بالظلم والجور، فهو كافر، ولكن ليس هذا على ما ظنه الجهال من أن عقولهم حاكمة على الله في أنه لا يحسن منه إلا ما حسنت عقولهم، وأنه يقبح منه ما قبَّحت عقولهم (الفصل، ج٣، ص٧٢).

[١٢] والدليل على أن كل ما فعله فله فعله، أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه قبيح ولا آمر ولا زاجر ولا خاطر ولا من رسم له الرسوم وحدَّ له الحدود. فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء أو كان الشيء إنما يقبح مِنَّا لأنَّا تجاوزنا ما حُدَّ ورسم لنا وآتينا ما لم نملك إتيانه. فلما لم يكن الباري مملوكًا ولا كان تحت آمر له لم يقبح منه شيء. فإن قال: فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه. قيل له: أجل ولو حسَّنه لكان حسنًا ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض. فإن قالوا: فجوِّزوا عليه أن يكذب كما جوزتم أن يأمر بالكذب؛ قيل لهم: ليس كل ما جاز أن يأمر به جاز أن يوصف به، ألا ترون أنه أمرنا أن نصلي ونخضع ونتحرك ولا يجوز عليه أن يصلي ويخضع ويتحرك؛ لأن ذلك مستحيل عليه. وكذلك لا يجوز عليه الكذب ليس لقبحه ولكن لأنه يستحيل عليه الكذب ولا يجوز أن يوصف بالقدرة على أن يكذب كما لا يجوز وصفه بالقدرة أن يتحرك ويجهل. ولو جاز لزاعم أن يزعم أنه يوصف الباري بالقدرة على أن يكذب ولا يوصف بالقدرة على أن يجهل ولا يأتي بين ذلك بفرقان لجاز لقالب أن يقلب القصة فيزعم أن الباري يوصف بالقدرة على أن يجهل ولا يوصف بالقدرة على أن يكذب، فلما لم يخبر ذلك بطل ما قالوه (اللمع، ص١١٧–١١٨). التحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح، ولا قبيح بالنسبة إلى الله. أمَّا بالنسبة إلى أفعاله نفسها، فقد اتفق العقلاء على أن الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصًا والنقص على الله محال. وأمَّا بالنسبة إلى أفعال العباد فلأنه مالك الأمور على الإطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله. وأمَّا بالنسبة إلينا فالقبيح ما نهى عنه شرعًا وهو منحصر في الحرام إن أريد بالنهي نهي التحريم، وإن أريد بالنهي نهي التنزيه فالقبيح هو الحرام والمكروه، والحسن ما ليس كذلك أي ما ليس بمنهيٍّ شرعًا؛ ففعل الله والواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حسن، وكذا المكروه إن أريد بالنهي نهي التحريم (المطالع، ص١٩٥–١٩٦).

(١-١) هل يمكن إنكار العقل قبل النبوة؟

وقد بلغ هدم العقل إلى حد إنكار وظيفته كليةً قبل النبوة وكأن الإنسانية كانت قبلها أحط من الحيوان لم تعرف إلى العقل سبيلًا. وصحيح أن الإنسانية قد تطورت وبلغت استقلالها واكتمل وعيها بانتهاء النبوة، ومع ذلك فطليعة الإنسانية الممثلة في فلاسفتها ومُفكِّريها وحكمائها قادرون على التوصل إلى الحقائق البشرية العامة. فقد امتنع قابيل عن قتل أخيه هابيل حتى لا يبوء بإثمه، لأن تحريم قتل النفس حقيقةٌ إنسانيةٌ عامة. قد يُقال لقد عرفت الإنسانية النبوة من آدم، فآدم إنسان ونبي؛ وبالتالي لا توجد فترةٌ زمنية استقل فيها العقل بنفسه. العقل والوحي متزامنان. ولا توجد إنسانية قبل آدم كان العقل فيها بمفرده. وبالتالي يكون الحديث فقط قبل بعثة محمد وقبل ختام النبوة وقبل ظهور الإسلام أي في المراحل السابقة على الوحي التي لم يكن العقل قد اكتمل فيها بعد. فإثارة السؤال الآن والعقل قد اكتمل، والإنسانية قد استقلَّت لا معنى له، سؤالٌ نظريٌّ خالص، وافتراضٌ صرف، ورجوع إلى الوراء، وإسقاط من الحاضر في الماضي، من مرحلة كمال العقل إلى مرحلة نقصانه كعقلٍ جمعيٍّ عام، وتوهم فترة قد انقضت ولم تعد موجودة بالفعل. والإنسانية لا ترجع إلى الوراء، ولا يمكن إسقاط الحاضر على الماضي أو التفكير بشعورٍ مستقل في مرحلةٍ سابقة عليه. ولا يكون القصد من ذلك إلا ضياع استقلال الوعي الحالي والإيهام بأننا في مرحلةٍ سابقة؛ فيطغى الماضي على الحاضر، ويضيع التقدم، ويسقط التاريخ من الحساب، ويضيع نضال الإنسانية في سبيل تقدمها واكتمالها هباءً.

فالعقل قادر قبل البعثة على أن يدرك الفائدة في الحال وفي المآل، وأن يدرك أن الأفعال تحاسَب وتجازى، تُثاب وتعاقب، وقد كانت قوانين الجزاء معروفة في تاريخ البشرية قبل ورود الشرع، وأن التكليف لا يبدأ إلا بوجود الشرع، وكأن الإنسان عاجز عن التمييز بين الخير والشر، وبين الصواب والخطأ اعتمادًا على العقل وحده قبل ورود الشرع.[١٣] إن

[١٣] ولو أن أمرءًا اعتقد أن الخمر حرام قبل أن ينزل عليه تحريمها لكان كافرًا، ولكان ذلك منه كفرًا إن كان عالمًا بإباحة الرسول، ثم صار الكفر إيمانًا وصار الآن من اعتقد تحليلها كافرًا وصار اعتقاد تحليلها كفرًا (الفصل، ج٣، ص٨٢–٨٣). إذا ثبت أن الحكم بالحسن والقبح هو الشرع ثبت أن لا حكم للأفعال قبل الشرع (المواقف، ص٣٢٧). ندعي أنه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله وشكر نعمته خلافًا للمعتزلة، حيث قالوا إن العقل بمجرده موجب (الاقتصاد، ص٩٧). قال أئمة بخارى: لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة، الواجب هو ما يوجبه الله على عباده ولا يجب عليه

الحقائق الأخلاقية مثل الحسن والقبح مثل الحقائق الرياضية يقدر العقل على الوصول إليها دون تعليم أو شرع أو نبوة أو اكتساب؛ فهي أقرب إلى الحقائق الفطرية. إن إنكار الحسن والقبح العقليَّين إنكار لاستقلال القوانين الخلقية وهدم لموضوعية القيم.[١٤] ولا يمكن أن يثبت الحسن والقبح بالشرع لأن الشرع لا يثبت إلا بالعقل، وبالتالي يقع الفكر في الدور.[١٥] فالعقل أساس الشرع، والقدح في العقل قدح في الشرع بإجماع علماء الأصول وجمهور الأمة. ولو كان الحسن والقبح من الله لحسن منه الكذب وذلك إبطال للنبوات. ولا يمكن أن تكفي المعجزة في إثبات صدق النبي لإمكانية صدورها على يد كاذب، هذا إذا كانت المعجزة، وهي الدليل الخاص، دليلًا على صدق النبوة أصلًا.[١٦] وكيف يجوز في الشرع الزيادة والنقصان وكأنه لا أساس له من عقل أو واقع؟ إن مرحلة التجريب قد انتهت أثناء الوحي عن طريق النسخ. واستقر الشرع واستتبَّ وتأسس في العقل وفي الطبيعة. وكيف

شيء باتفاق أهل السنة والجماعة (شرح الفقه، ص٩٥-٩٦)؛ في أنه لا يجب عليه شيء من قبيل العقل ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع (النهاية، ص٣٧٠–٣٩٦). قبل الخطاب والإرسال لا يكون شيء واجبًا ولا حرامًا على أحد (الأصول، ص٢٤-٢٥).

[١٤] عند أهل الحق لو قدر إنسان قد خُلق تام الفطرة كامل العقل دفعةً واحدة من غير أن يتخلق بأخلاق قوم ولا تأدَّب بآداب الأبوين ولا تزيًّا بزي الشرع ولا تعلَّم من معلم، ثم عُرض عليه أمران، أحدهما أن الاثنين أكثر من الواحد، والثاني أن الكذب قبيح بمعنى أنه يستحق من الله لومًا عليه، لم يشكَّ أنه لا يتوقف في الأوَّل ويتوقف في الثاني، ومن حكم أن الأمر سيان بالنسبة إلى عقله خرج عن قضايا العقول وعاند عناد الفضول؛ فإن القولَين في حكم التكليف على وتيرةٍ واحدة، ولم يمكنه أن يرجع أحدهما على الثاني بمجرد عقله (النهاية، ص٣٧١-٣٧٢).

[١٥] لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع لم يثبتا أصلًا؛ لأن العلم يحسن ما أمر به الشارع أو أخبر عن حسنه، ويقبح ما نهى عنه أو أخبر عن قبحه، يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه، وأن الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق، وذلك إمَّا بالعقل والتقدير أنه معزول لا حكم له، وإمَّا بالشرع فيدور (التحقيق، ص١٤٥).

[١٦] لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب؛ وذلك إبطال للشرائع، ولم يمكن التمييز بين النبي وغيره (التحقيق، ص١٤٥). لا واجب لأحد قبل ورود الشرع ولو استدلَّ مستدلٌّ قبل ورود الشرع على حدوث العالم وتوحيد صانع وصفاته وعرف ذلك ما كان يستحق به ثوابًا، ولو أنعم الله عليه بعد معرفته به نعمًا كثيرًا كان ذلك تفضُّلًا منه عليه. ولو كفر إنسان قبل ورود الشرع ما كان مستحقًّا عقابًا، وإن عذَّبه عليه كان ذلك عدلًا منه كابتدائه بإيلام من لا ذنب له من الأطفال والبهائم (الأصول، ص٢٠٢-٢٠٣).

يبلغ التغيير والتبديل درجة قلب الحق باطلًا والباطل حقًّا، وقلب الحلال حرامًا والحرام حلالًا بمجرد تغيير إرادة الشارع؟ ذلك بالضبط ما يحدث في مجتمعاتنا الحالية عندما تُسَنُّ القوانين وتبدل بإرادة الشارع دون أن تؤسس في العقل أو في الطبيعة ودون ابتغاء مصلحة أو اتقاء مفسدة. فإذا ما اكتمل الشرع بعد أن يتحقق في الواقع أصبح تعبيرًا عن العقل والطبيعة، وثابتًا بثباتهما.[١٧] قد يكون العقاب وحده هو الذي يرد به الشرع أي جزاء الفعل القبيح، أمَّا الثواب على الفعل الحسن فلا يحتاج إلى ورود الشرع، ويمكن معرفته بالعقل قبل ورود الشرع؛ فالعقل لا يقر بالعقل على الفعل القبيح وكأن العقاب كالثواب ينشأ من طبيعة الفعل. الثواب على الحسن بالطبيعة والعقاب على القبح بالشرع.[١٨]

ولماذا يكون إثبات الشرع وحاجة الإنسان إلى النبوة على حساب العقل وابتداءً من حدوده؟ إن اختلاف قوى الإنسان، الذاكرة والتخيل والتفكُّر بين الشدة والضعف لا تعني حاجته إلى من يقوِّيها، فإنها من سمات الإنسان. وقد تكون على هذا النحو أحد مظاهر قوته وأعمال حريته. كما أن تفاوت الناس في إدراك النافع والضار أو الحسن والقبيح ليس ذريعة لفرض الوصايا عليه وإعلان قصور العقول، بل يمكن تجاوزها بتعاون البشر والخبرات المشتركة وتبادل المعارف والعلوم، والنصيحة المشتركة والتنبيه والتذكير،

---

[١٧] قال أصحابنا: كل ما ورد به الشرع من صلاة وزكاة وصوم وحج وغير ذلك فقد كان جائزًا ورود الشرع بالزيادة فيه وبالنقصان منه؛ ولذلك لو أباح الشرع ما حرمه وحرم ما أباحه كان جائزًا، وإنما خصَّ الله الشريعة بما استقرت عليه لأنه أراد ذلك ولا مدخل في تقدير شيء من العقل. وعند القدرية ما أوجبه الشرع لم يكن جائزًا سقوطه، وما سقط لم يكن جائزًا ولا الزيادة فيه ولا النقصان منه (الأصول، ص١٤٩).

[١٨] يعطي الأشاعرة عدة أدلةٍ نقلية على أن الحسن والقبح شرعيان منها: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾. فلو كان حسن الفعل مدركًا بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام وَردَ الشرع أم لا بناءً على ما هو عند المعتزلة من وجوب تعذيب العاصي إذا مات غير تائب. واللازم باطل (التحقيق، ص١٤٣). المقصود أن المعرفة قد وجبت بالشرع لا بالعقل وليس المقصود تقييد التكليف بالشرع، وهذا مذهب الأشاعرة؛ فمعرفة الله وجبت بالشرع وكذلك سائر الأحكام؛ إذ لا حكم قبل الشرع لا أصليًّا ولا فرعيًّا. وقد قيل شعرًا:

فكل ما كلف شرعًا وجبا عليه أن يعرف ما قد وجب

(الجوهرة ص٢٦–٢٩)

وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو أحد مظاهر ممارسات الحرية. ولماذا الشعور بالدونية أمام قوةٍ أخرى أسمى وأعظم عقلًا وإرادةً مع أن الإنسان سيد الكون وأعظم من الجبال والمحيطات والأنهار؛ لأنه قادر على تسخيرها لصالحه، ولديه عقلٌ قادر به على معرفة أسرار الكون وإدراك قوانين الطبيعة، وهو الوحيد الكائن الحر الذي قبل تأدية الأمانة وتحقيق الرسالة؟[١٩] لماذا الإعلان عن قصور العقل وبيان حدوده والأكرم للإنسان بيان قواه وإمكانياته اللامحدودة؟ لماذا الإعلان عن أن الإنسان في حاجة إلى هادٍ يهديه، ومرشد يرشده؟ لِمَ هذا الإحساس بالتقصير والقصور وأن الإنسان في حاجة إلى وصي وهو النبي؟ ولماذا تثبت النبوة على أنقاض العقل؟ إن إرجاع الحسن والقبح إلى الذات العاقل ثم إيقاعه في نسبية الأهواء والانفعالات وتفاوت الأمزجة والطبائع واختلاف الظروف والمواقف كل ذلك يفضي إلى إلغاء العقل والإغراق في الإشراق أو يؤدي في النهاية إلى هدم العقل لإفساح المجال للنبوة وكأن النبوة مكملة للعقل إن لم تكن مضادةً له. وذلك في الحقيقة تدمير للعقل من أجل إفساح المجال للنبوة؛ فالغاية البداية بالعقل لهدمه، وإثبات الحسن والقبح لإثبات النبوة، العقل مجرد وسيلة وليس غاية، بداية وليس نهاية، مقدمة وليس نتيجة، وهو أقرب إلى النفاق منه إلى العلم، وتضحية بالعدل أيضًا من أجل التوحيد بطريقةٍ أذكى من الجبر الذي لا يعترف بشيء أصلًا لا في التوحيد فينكر الحرية ولا في العدل فينكر الحسن والقبح العقليَّين.[٢٠] والعجيب أن يتم ذلك في كبرى الحركات الإصلاحية التي قالت بالحسن والقبح العقليَّين إلى منتصف الطريق، أشعرية في التوحيد اعتزالية في العدل، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف، دعوةٌ عملية على دعوةٍ نظرية غير مطابقة؛ لذلك كبا الإصلاح.[٢١]

---

[١٩] هذا هو معنى الآية الكريمة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ (٣٣: ٧٢).

[٢٠] لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب، وفي ذلك إبطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية؛ لأنه قد يكون في تصديقه للنبي كاذبًا فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبي وأنه باطل إجماعًا، ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور (المواقف، ص٣٢٧).

[٢١] انظر بحثنا «كبوة الإصلاح» الندوة العلمية لكلية الآداب، جامعة الرباط، ١٩٨٣م. وهذه دعوة محمد عبده إذ يقول: «لهذا كله كان العقل الإنساني محتاجًا في قيادة القوى الإدراكية والبدنية إلى ما هو خير له في الحياتين، وإلى معين يستعين به في تحديد أحكام الأعمال وتعيين الوجه في الاعتقاد بصفات الألوهية ومعرفة ما ينبغي أن يعرف من أحوال الآخرة. وبالجملة في وسائل السعادة في الدنيا والآخرة ... وذلك المعين هو النبي ... النبوة تحدد ما ينبغي أن يلحظ في جانب الوجود من الصفات وما يحتاج

إن وجود موضوعات قد تتجاوز حدود العقل، ولا يتناولها العقل، لا يطعن في العقل وقدرته على إدراك الحسن والقبح في الأفعال. فهما في الأفعال وليسا في المعتقدات، في السلوك وليسا في النظريات، في الحسِّيات وليسا في المجرَّدات، في هذه الدنيا وليس في العالم الآخر. ولماذا تكون العبادات مثل النظريات والعقائد والأخرويات خارجة عن حدود العقل؟ إذ لا يوجد في العبادات شيء لا يعرف وجه الفائدة فيه مثل أعداد الركعات ومناسك الحج. العبادات الإسلامية كلها مفهومة ومعروفة دلالاتها والحكمة منها حتى دروس الدين الأولية مثل النظافة والرياضة والإحساس بالفقراء ووحدة الأمة ... الخ. الشرع قائم على العقل. وليس الشرع هو مظاهره الخارجية، بل هو قوانينه وأهدافه من مقاصد إلى آخر ما هو معروف في علم أصول الفقه في مقاصد الشريعة وإلا استحال الاستدلال. ولماذا إرجاع الإسلام إلى المراحل السابقة للوحي وقياس العبادات على بعض الاحتفالات في الديانة الموسوية وضروب التوسل والزهادة في الديانة العيسوية «لإثبات أنه» لا يمكن للعقل البشري أن يستقلَّ بمعرفة وجه الفائدة فيه؟ قد تكون المراحل السابقة لتطور الشرع في التاريخ أقل عقلانية من الشرع في آخر مراحله بعد اكتماله. ولماذا تكون الجهود الإنسانية الخالصة في الإبداع والخلق مفسدة سواء قبل الوحي أو بعده؟ فالوثنية لها مآثرها كما أن لها نقائصها. فلماذا تفسد الوثنية العقول وتنحرف بها عن مسالك السعادة وقد كان فيها كبار المصلحين وقادة الفكر الإنساني؟ وهل الدهري الذي لا يؤمن بالشرائع أو الذي لم تصله الشرائع لا يعلم الحسن والقبح وأنه لا يقدر على اجتناب الرذائل وممارسة الفضائل؟ هل كان البشر كالحيوانات والبهائم قبل الشرع؟ إن كامل العقل قادر على معرفة الحسن

إليه البشر كافة من ذلك ... فوجوب المعرفة على هذا الوجه المخصوص وحسن المعرفة وخطر الجهالة أو الجحود بشيء مما أوجبه الشرع في ذلك وقبحه مما لا يعرف إلا من طريق الشرع معرفة تطمئن بها النفس ولو استقل عقلٌ بشري بذلك لم يكن على الطريق المطلوب من الجزم واليقين والاقتناع الذي هو عماد الطمأنينة. فإن زيد على ذلك العرفان على ما بيَّنه الشرع يستحق المثوبة المعينة فيه وهذا يستحق العقوبة التي نصَّ عليها وكانت طريقة معرفة الوجوب شرعيةً محضة ... غير أن ذلك لا ينافي أن معرفة الله على هذه الصفة حسنة في نفسها وإنما جاء الشرع مبينًا للواقع، فهو ليس مُحدَث الحسن ونصوصه تؤيد ذلك ... تبين النبوة الحسن والقبح بمعرفته بل طريقة معرفته شرعية وهو لا ينافي أن يكون المأمور به حسنًا من ذاته بمعنى أنه مما يؤدي إلى منفعةٍ دنيوية أو أخروية ... وقد يكون من الأعمال ما لا يمكن درك حسنه ومن المسيئات ما لا يعرف وجه قبحه وهذا النوع لا حسن له إلا الأمر ولا قبح له إلا النهي» (الرسالة، ص٧٩–٨٢).

والقبح في الأفعال قبل ورود الشرع، فالوعي الفردي مستقل عن الوعي الاجتماعي، وإلا فكيف يظهر الأنبياء دعاةً ومصلحين في أقوامهم؟[٢٢] ولماذا يتم إنكار الحقائق العقلية العامة وبداهاتها باسم الله وإمكانية تدميره لها والقضاء عليها؟ ولماذا تنكر ضرورات العقل وهو أساس نظرية العلم، وكأن الله واقف لها بالمرصاد يرى في شمول الحقائق وعمومها تهديدًا له؟[٢٣] لماذا إنكار الحقائق مثل عدم جواز تكليف ما لا يُطاق، استحقاق الذم والمدح، والثواب والعقاب على الطاعة والمعصية؟ ولماذا لا يكون القبح محظورًا على الإطلاق في العقل مثل كفر النعمة؟ أليس الكذب والظلم والكفر قبحًا؟ وماذا يستفيد الله من قولنا إنه هو المنعم وهو المقبِّح للكفر والظلم وإن العقل لا يقبِّح شيئًا وإنه هو الحاكم بأحكام العقل؟ وما أسهل أن يأتي الحاكم فيما بعدُ ويزحزح الله أو يأخذ مكانه ويجعل نفسه هو المحسن والمقبح للأفعال. ولا يؤدي القول بالحسن والقبح العقليين إلى الشرك؛ الشرك بين العقل والله، فالله لا يجعل أحد مخلوقاته، وهو العقل، شريكًا له. إن الله نفسه قد عرف بالعقل، وهدم العقل هدم لأساس معرفتنا بالله. وكيف لا يحسن العقل شيئًا ولا يقبح شيئًا؟ وكيف تنفي الحقائق وكأن الله قد أدى إلى هدم الحقائق وأوقع البشرية في اللاإرادية والشك وإبطال الحقائق، وهو ما نفاه علم أصول الدين من قبلُ في نظرية العلم، وهل الله سوفسطائي؟[٢٤] وهل يستعلي الله ويثبت قوته بتدمير أحد مخلوقاته — وهو جزء منها وهو العقل — وذلك بأن يصبح الله حاكمًا على العقل وينفي حكم العقل على نفسه وعلى الأشياء وعلى الأفعال؟ لماذا هدم الحقائق الإنسانية العامة والتشكيك في القيم وإبعاد الظروف الاجتماعية وكأن الله لا يعترف بحق ولا يسلم بقيمة، يفعل الظلم، وتقوم شرائعه على التناقض والعبث؟ إن إنكار العقل هو هدم للمصالح وجلب للمفاسد وقضاء على التعليل وهو أساس التشريع، وبالتالي جعل المتكلم الأشعري الله عاملًا ضد نفسه، وهادمًا شريعته بيده، وقاضيًا على العقل بحكمته.[٢٥]

---

[٢٢] التعديل والتجوير، ص١٠٩–١١٤.

[٢٣] عرفونا ما هذا القبيح في العقل على الإطلاق؟ (الفصل، ج٣، ص٧٨).

[٢٤] الفصل، ج٣، ص٨٠–٨٣.

[٢٥] الإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام (المواقف، ص٣٢٧). فإن قال: إنما يقبح الكذب لأنه قبحه. قيل: أجل، ولو حسنه لكان حسنًا، لو أمر به لم يكن عليه اعتراض. فإن قال: أجازوا له أن يكذب كما أجزتم له أن يأمر بالكذب. قيل: ليس كل ما جاز أن يأمر به جاز أن يوصف به، وكذلك لا يجوز عليه الكذب ليس لقبحه ولكن لأنه يستحيل عليه الكذب (اللمع، ص١١٧-١١٨).

(١-٢) هل يمكن تحديد العقل قبل السمع؟

ويمكن إعطاء العقل دورًا محدودًا قبل السمع كأحد الحلول المتوسطة بين هدم العقل كليةً قبل السمع وبين جعل العقل مستقلًّا بذاته مدركًا قبل السمع ودون ما حاجة إليه.[٢٦] فقد يكون العقل قادرًا على إدراك المعارف العقلية وحدها دون الشرعية. فقد تكون المدركات العقلية مثل حسن العلم والإيمان وقبح الجهل والكفر سواء بديهية أو نظرية، وقد تكون سمعية مثل حسن الإثبات بالطاعات وقبح ارتكاب المنهيات.[٢٧] وإذا كانت القبائح العقلية تعرف ضرورةً أو استدلالًا، فإن القبائح الشرعية قد لا تعرف ضرورة على الإطلاق، بل تعرف استدلالًا لأنه لا مدخل فيها للضرورة إلا إذا ارتدَّت إلى الأصول. أمَّا القبائح العقلية مثل الظلم والكذب فهي ضرورية. قد تعلم القبائح الشرعية على الجملة وعلى التفصيل بالاستدلال. تعرف القبائح العقلية ضرورة والشرعية استدلالًا.[٢٨] والحقيقة أن الفصل بين الأفعال العقلية والأفعال الشرعية فصل لا مبرر له؛ الأفعال وحدة حية في الشعور وقائمة على العقل وهادفة إلى غاية. ويمكن معرفة جنس الأفعال الشرعية عقلًا إمَّا من الناحية البدنية أو الشعورية أو الاجتماعية. ولا يهم أن يكون ذلك عن ضرورة أو استدلال، فكلاهما طريقان للمعرفة. وإذا كانت العلوم الشرعية جزءًا من العلوم النظرية الاستدلالية، فكيف يحدث أن بعض الموضوعات تعلم بالعقل والأخرى بالشرع؟ ولو جاوزت بعض الموضوعات العقل لانهدم العقل وانهدمت العلوم النظرية. وكيف تعلم العلوم النظرية بالعقل والأمور العملية بالشرع في حين أن الموضوعات العقائدية أصعب فهمًا من الموضوعات العملية؟

---

[٢٦] المذاهب ثلاثة: مذهب الأشاعرة الذي يرى أن الأحكام كلها تجب بالشرع ولكن بشرط العقل، ومذهب الماتريدية الذي يرى وجوب المعرفة بالنقل دون سائر الأحكام، ومذهب المعتزلة الذي يرى أن الأحكام كلها بالعقل (التحفة، ص٢٨-٢٩).

[٢٧] هذا هو رأي بعض المعتزلة (الغاية، ص٢٣٣-٢٣٤؛ المحيط، ص٢٣٥–٢٣٨، ص٢٤٠–٢٤٢). ولكنه هو الرأي المعروف عن الماتريدية؛ إذ تجب المعرفة عندها بالعقل، بمعنى أنه لو لم يرد بها الشارع لأدركها العقل استقلالًا لوضوحه لا بناء على التحسين العقلي كما قالت المعتزلة (التحفة، ص٢٨-٢٩).

[٢٨] هذا هو رأي فقهاء الحنفية؛ فالعقائد يجب أن تؤخذ من الشرع الذي هو الأصل، وإن كانت مما يستقلُّ فيه العقل، وإلا فعلم إثبات الصانع وعلم قدرته لا يتوقف من حيث ذاته على الكتاب والسنة ولكنه يتوقف عليهما من حيث الاعتداد بهما لأن هذه المباحث إذا لم تعتبر مطابقتها للكتاب والسنة كانت بمنزلة العلم الإلهي للفلاسفة. فحينئذٍ لا عبرة بها (شرح الفقه، ص١٠).

وإذا كانت غاية الوحي هي تعقيل السلوك وتنظير حياة الإنسان، فكيف يتم ذلك في الأمور النظرية دون الأمور العملية؟ وهل العقائد أكثر استعدادًا للتنظير من الشرائع؟

ويمكن للعقل أن يصل إلى حقائق الشرع دون الاعتماد في ذلك على النقل، وإلا فلا مكان لإثبات وجود الصانع وصفاته عقلًا بشرط المطابقة مع النقل وإلا كانت كتأملات الفلاسفة التي يعتمد فيها على العقل الخالص دون شرط المطابقة. والمطابقة هنا خارجيةٌ صرفة مع شيءٍ آخر غير العقل، وكأن العقل لا يتطابق مع ذاته في نظرية الاتساق مع الواقع وهو المعنى الشائع للمطابقة.

وقد يأتي حلٌّ متوسط بأن تحصل المعارف بالعقل ولكنها لا تجب إلا بالشرع.[29] ومناط التحقيق هو المعرفة لا الوجوب. وسؤال الوجوب تالٍ على المعرفة. فإمَّا تجب عقلًا أو تجب شرعًا. والقول بأن الله هو الذي حسَّن وقبح في عقول بني آدم هو مسك للعصا من المنتصف، لا يرضي العقل ولا الشرع.[30] إذ لا حاجة لله لأن يحسن ويقبح من خلال العقول؛ فهو قادر على التحسين والتقبيح من خلال الأوامر والنواهي مباشرةً ما دام على

---

[29] فرَّق الأشعري بين حصول المعرفة بالعقل وبين وجوبها به، فقال: المعارف كلها تحصل بالعقل وتجب بالسمع ودليله لنفي الوجوب التكليفي بالعقل لا لنفي حصول العقلي عند العلم بالعقل (النهاية، ص٣٧١). قال أصحابنا (الأشاعرة): إن العقول تدل على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته الأزلية، وعلى جواز إرساله الرسل إلى عباده وعلى جواز تكليفه عباده ما شاء، ومنها دلالته على جواز حدوث كل ما يصحُّ حدوثه وعلى استحالة كل ما يستحيل كونه. فأمَّا وجوب الأفعال وخطرها وتحريمها على العباد فلا يعرف إلا من طريق الشرع. فإن أوجب الله على عباده شيئًا بخطابه إياهم بلا واسطة أو بإرسال رسول إليهم وجب، وكذلك إن نهاهم عن شيء بلا واسطة أو على لسان رسول حرم عليهم (الأصول، ص٢٤). قال أهل السنة: الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل. فالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضي ولا يوجب، والسمع لا يعرف أي لا يوجد المعرفة بل يوجبها ... إلا أن العقل لا ينتهي إلى معرفة ذلك الأخص ولم يرد به سمع فيتوقف (الملل، ج١، ص١٥١–١٥٢). عند الأشعري الواجبات كلها سمعية والعقل ليس يوجب شيئًا ولا يقتضي تحسينًا وتقبيحًا؛ فمعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، وكذلك شكر المنعم وإثابة المطيع وعقاب العاصي (الملل، ج١، ص١٥٤–١٥٥).

[30] وقد ذكر بعضهم أن الله قبح في عقول بني آدم أكل ما يطيبهم وأكل أموال غيرهم ولم يقبح ذلك في عقول الحيوان. فأقرَّ هذا الجاهل بأن الله هو المقبح والمحسن، فإن كان ذلك كذلك فلا قبيح إلا ما قبَّح اللهُ ولا محسن إلا ما حسَّن، وهذا قولنا. ولم يقبح الله قط خلقه لما خلق وإنما قبح مِنَّا كون ذلك الذي خلق من المعاصي فينا (الفصل، ج٣، ص٩٤–٩٥).

الإنسان وجوب الطاعة واجتناب المعصية. وهو أيضًا هدم للعقل وكأن العقل غير قادر على أن يحسن ويقبح بنفسه، وكأن العقل مجرد انفعال دون فعل، مستقبِل دون أن يكون مرسلًا، مفعول دون أن يكون فاعلًا، وكأنه مجرد ذريعة للغير، مظهر للعقل وليس حقيقة. ومع ذلك لا يرضى عن ذلك دعاة هدم العقل، وينسب القول إلى دعاة إثبات العقول وكأن الوسط يكون باستمرار أقرب إلى أحد الطرفين. وما القول فيمن لم يشعر بذلك بعقله فيقبح ما يحسنه العقل ويحسن ما يقبحه العقل ما دام الأمر ليس منه وليس من حكم العقل؟ أين تكون إرادة الله؟ ألا يعتبر ذلك طعنًا في إرادة الله وتشكيكًا في مرادها؟ وما القول في ضعاف العقول؟ وكيف تعمل إرادة الله في العقول؟ وكيف تعمل إرادة الله في العقول الضعيفة؟ ولماذا لم تقوَ عليها فتصححها إذا ما اعتذر الإنسان بضعف العقل؟ وقد تكون الحكمة هي طريق الوجوب التي تجمع بين العقل والله. ولما كانت الحكمة تعبيرًا عن العقل يكون العقل طريق الجمع بين نفسه وبين الله، ويكون هو المقياس وهو أحد الطرفين في نفس الوقت ينال الثلثين والله الثلث.[٣١]

وقد تأتي حلولٌ وسطٌ أخرى عن طريق إيجاد وظيفةٍ أخرى للشرع غير وظيفة العقل، فلا تتنازع الاختصاصات، ويبقى تقسيم العمل بينهما. وعلى هذا النحو قد تكون مهمة الشرع الإخبار لا الإثبات، والإعلام لا التقنين.[٣٢] وقد يقتصر دور الله على فعل الأسماء لا الأشياء. فالله له اللفظ، والإنسان له الشيء، والمعنى مناصفةً بينهما. ولكن تظل الأشياء لُبَّ الألفاظ وجوهرها.[٣٣]

---

[٣١] ليس ذلك مجرد العادة بل هو العقل الصريح القاضي على كل مختلفين في مسألة بالنفي والإثبات. وما حسن في العقل حسن في الحكمة الإلهية، وما حسن في الحكمة وجب وجوب الحكمة لا وجوب التكليف. فلا يجب على الله شيء تكليفًا ولكن يجب له من حيث الحكمة تقريرًا أو تدبيرًا (النهاية، ص٣٧٤). قولهم ما يحسن من العقل يحسن من حيث الحكمة فيجب على الله حكمًا لا تكليفًا (النهاية، ٣٨١).

[٣٢] عند الخوارج والكرامية والمعتزلة الأفعال على صفةٍ نفسية من الحسن والقبح، وإذا ورد الشرع بها كان مخبرًا عنها لا مثبتًا لها (النهاية، ص٣٧١). وعند الماتريدية وعامة مشايخ سمرقند العقل إذن إدراك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاه (شرح الفقه، ص٩٥-٩٦).

[٣٣] أجمعت المعتزلة إلا عبَّادًا، أن الله جعل الإيمان حسنًا والكفر قبيحًا. ومعنى ذلك أنه جعل التسمية للإيمان والحكم بأنه حسن، والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح، وأن الله خلق الكافر لا كافرًا وكذلك المؤمن لا مؤمنًا (مقالات، ج١، ص١٧٣).

(٢) إثبات العقل

ولا يحتاج العقل إلى إثبات؛ فهو بديهية لا ينكرها أحد حتى ألدُّ أعداء العقل. معرفة الحسن والقبح إذن معرفةٌ بديهيةٌ عقلية وليست مجرد ظن أو اعتقاد، مثل المعارف الرياضية، فالاثنان أكثر من الواحد قضية صحيحة مثل أن الظلم قبيح. وسواء كانت معرفة الحسن والقبح بديهية أو نظرية، ضرورية أو استدلالية، فطرية أو مكتسبة، فكلاهما معرفةٌ عقليةٌ بديهية أو تستند إلى بديهية يجتمع عليهما كل العقلاء اضطرارًا. وكلاهما معنًى، ولا فرق بين غياب المعنى ووجود اللامعنى أو وجود معنًى غير معقول؛ إذ إن إثبات معنًى بلا موقف وقوع في التجريد ونسيان للإنسان.[٣٤]

والحجج لإثبات الحسن والقبح العقليين كثيرة من طبيعة العقل والمعقول وباتفاق العقلاء على حقائقَ عامةٍ واحدة لا تختلف من فرد إلى فرد أو من زمان إلى زمان أو من مكان إلى مكان. الحسن معياري لا يتغير من فردٍ عاقل إلى فردٍ آخر عاقل. واعتقاد المجبرة حسن القبح لا ينفي قبحه لأنه خطأ في المعرفة. واختلاف القبيح بالنسبة إلى العادات لا يعني عدم وجود القبح المعياري؛ فالمعيار أساس الحكم.[٣٥] والحسن الخلقي غير الحسن الجمالي في الفن أو في الطبيعة؛ الحسن الخلقي معياريٌّ موضوعي والحسن الجمالي ذوقيٌّ نسبيٌّ ذاتي. وفرق بين القبح الخلقي والقبح الجمالي. القبح الخلقي موضوعي، قبح معياري يعلم باضطرارٍ عقلاني، في حين أن القبح الجمالي ذاتي يختلف باختلاف حال الفرد وباختلاف أذواق الأفراد سواء كان ذلك في مجال الفن أم في مجال الطبيعة. ولا قبح في الطبيعة إلا من حيث وجود الإنسان فيها؛ فالأكوان والاعتمادات والتآليف ليس فيها قبح،

---

[٣٤] قال جُلُّ المعتزلة بالحسن والقبح العقليين. للفعل جهة لحسنه أو مقبحه، ثم إنها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع (المواقف، ص٣٢٤). وقد صار الخوارج والكرامية مع المعتزلة إلى أن العقل يستدل به على حسن الأفعال وقبحها على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على فعل الحسن، ويجب عليه الملام والعقاب على فعل القبيح (النهاية، ص٣٧١). يثبت المعتزلة كلامهم على التحسين والتقبيح العقليين. الحسن عندهم ما حسنة العقل والقبيح ما قبحه العقل. فإذا أدرك أن هذا الفعل حسن بحيث يُندَم على تركه ويُمدَح على فعله حكم بوجوبه، وهكذا (التحفة، ص٢٨–٢٩). وأيضًا: (النهاية، ص٣٧٨–٣٧٩؛ الغاية، ص٢٣٦–٢٣٧؛ التعديل والتجوير، ص٥٧، ص٦٣–٦٩، ص٧٤، ص١٨–٢١؛ المحيط، ص٢٣٤–٢٣٦؛ الإرشاد، ص٢٥٩–٢٦٠).

[٣٥] التعديل والتجوير، ص٢٢–٣٦.

وإنما تقبح لكونها عبثًا أو ظلمًا أو مفسدةً.[٣٦] إن اختلاف الناس على بداهات العقول لا يقدح في هذه البداهات نفسها، بل يعني عدم إحكام في استخدام العقول أو أن البداهة المتنازع عليها ليست من أوليات العقول، بل ما زالت أهواء أو مصالح أو آراء أو انفعالات أو منازع.[٣٧] إن هدم العقل بحججٍ جدلية لا يقضي على بداهته؛ فالحجة الجدلية القائمة على القسمة العقلية لا تثبت شيئًا لعيوب في المنهج الجدلي ذاته، مثل احتمال كون القسمة غير جامعة ولا مانعة أو عدم التوازي بين القسمة العقلية وجوانب الشيء أو استعمال الخصم للمنهج نفسه، كما أن نفي المعارض العقلي لا يعني إثبات الشيء.[٣٨]

وبالإضافة إلى الحجج الجدلية السابقة دفاعًا عن العقل وردًّا على الاتهامات له، هناك حجتان إيجابيتان رئيسيتان؛ الأولى وجود حقائق عامة يجتمع عليها كل العقلاء وأمور يتفق عليها كل الناس، ليس فقط بحكم العادة وميل الطباع إلى اللذات ونفورها من الآلام، بل كحقائقَ بديهيةٍ عامة تكشف عن وجودٍ موضوعي للقيم ولأحكام السلوك العامة. لا خلاف بين العقلاء وإن جاز فإنه إنما يرجع إلى قلة العدد أو إلى قبيل الهوى، ولكن الحقائق متفق عليها على عكس السوفسطائيين ومنكري الحقائق. يختار الإنسان الحسن ويترك القبيح لذاتهما بصرف النظر عما ينتج عن ذلك من جلب المنافع ودفع المضار. يعرف ذلك العقلاء والصبيان دون ما حاجة إلى شرع. ويستطيع الخاصة الوصول إلى ذلك إن لم تستطع العامة الوصول إليه. فاتفاق العقلاء على حقائقَ بديهيةٍ يوجب الملاءمة والمنافرة والكمال والنقص، ويدل على بداهة هذه الحقائق وإلا أصبح السلوك الأخلاقي نفعيًّا أو ذاتيًّا صرفًا وهدم الأساس الموضوعي له.[٣٩] والثانية أنه إذا ما تساوى الصدق والكذب

---

[٣٦] التعديل والتجوير، ص١٩–٢١، ص٥٥، ص٦٣.

[٣٧] يقدم الجويني حججًا ستًّا ضد المعتزلة أولها إبطال الضرورة (الإرشاد، ص٢٦٠؛ الغاية، ص٢٣٨–٢٣٩). الخوارج والكرامية مع المعتزلة، من الحسن والقبح ما يدرك ضرورة كالصدق والمفيد والكذب الذي لا يفيد فائدة. ومنها ما يدرك نظرًا بأن يعتبر الحسن والقبح من الضروريات ثم يرد إليها ما يشاركها في مقتضياتها (النهاية، ص٣٧١).

[٣٨] يوجِّه الجويني حجةً جدلية إلى الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة مؤدَّاها أن القبح إمَّا يرجع إلى نفسه أو إلى صفة أو لا إلى نفسه ولا إلى صفة. ولا يرجع إلى نفسه ولا إلى صفة لأن القتل قد يكون حسنًا وقد يكون قبيحًا؛ فلم يبق إلا قبحه لورود الشرع به (الإرشاد، ص٢٦٦–٢٦٧).

[٣٩] استدل المعتزلة بأن الناس طرًّا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار وقتل الأنبياء بغير حق، ويجزمون بحسن العدل والصدق النافع والإيمان وعصمة الأنبياء. وليس هذا من الشرع؛ إذ يقول به غير المتدين

كطريقين للوصول إلى هدف، فإن الإنسان إلى الصدق أقرب دون أي فرض من نفع أو كسب أو دفع ضرر؛ نظرًا لحسن الصدق وقبح الكذب. وبالرغم من أن هذه الحالة قد تكون افتراضية خالصة، إذ لا يتساوى الحسن والقبح تمامًا، إلا أن الحسن يكون باستمرار أقرب إلى الباعث الأقوى. بل إنه في حالة غلبة القبح فإنه يمكن للحسن أن يغلب بإرادةٍ أقوى والعود إلى الذات والقدرة على تجاوز الظرف المادي وممارسة الحرية في الموقف من أجل تغييره والإفلات من حصاره وضغطه. وعلى هذا النحو ينقلب الحسن إلى القبح بالعود إلى ممارسة الحرية الأولى التي منها انبثق الحسن والقبح أول مرة. إن إمكانية التمييز بين

أصلًا. والناس مُجمِعون عليه جميعًا (التحقيق، ص١٤٤؛ التمهيد، ص١١٠؛ الشرح، ص٣٠٥، ص٣٠٩؛ النهاية، ص٣٧٣–٣٧٤؛ ص٣٧٨–٣٧٩). الناس طرًّا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الأنبياء بغير حق وليس ذلك بالشرع؛ إذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين أصلًا ولا العرف؛ إذ العرف يختلف بالأمم وهذا لا يختلف (المواقف، ص٣٢٦–٣٢٧؛ اللطف، ص٢٨٠–٢٨١). كل هذا من الأوَّليَّات العقلية لم يختلف فيه عامي ولا فيلسوف. فللأعمال الاختيارية حسن وقبح في نفسها أو باعتبار أثرها في الخاصة أو في العامة. والحسُّ أو العقل قادر على تمييز ما حسن منها وما قبح بالمعاني السابقة بدون توقُّف على سمع. والشاهد على ذلك ما نراه في بعض أصناف الحيوان وما نشاهد في أفاعيل الصبيان قبل تعقُّل ما معنى الشرع وما وصل إلينا من تاريخ الإنسان، وما عرف في جاهلية. فمن زعم أن لا حسن ولا قبح في الأعمال على الإطلاق فقد سلب نفسه العقل بل عدَّها أشد حمقًا من النمل! (الرسالة، ص٧١–٧٢). إن الواجب وصفاته الكمالية تعرف بالعقل. فإذا وصل مستدل ببرهانه إلى إثبات الواجب وصفاته غير السمعية ولم تبلغه بذلك رسالة كما حصل لبعض أقوام من البشر ثم انتقل من النظر في ذلك وفي أطوار نفسه إلى أن مبدأ العقل في الإنسان يبقى بعد موته كما وقع لقومٍ آخرين ثم انتقل من هذا مخطئًا ومصيبًا إلى أن بقاء النفس البشرية بعد الموت يستدعي سعادة لها فيه أو شقاءً، ثم قال إن سعادتنا إنما تكون بمعرفة الله وبالفضائل وإنها إنما تسقط في الشقاء بالجهل بالله وبارتكاب الرذائل، وبُني على ذلك أن من الأعمال ما هو نافع للنفس بعد الموت بتحصيل السعادة، ومنها ما هو ضار لها بعده بإيقاعها في الشقاء فأي مانع عقلي أو شرعي يحظر عليه أن يقول بعد ذلك بحكم عقله إن معرفة الله واجبة، وإن جميع الفضائل وما يتبعها من الأعمال مفروضة، وإن الرذائل وما يكون عنها محظورة، وأن يضع لذلك ما يشاء من القوانين ليدعو بقية البشر إلى الاعتقاد بمثل ما يعتقد، وإلى أن يأخذوا من الأعمال بمثل ما أخذ به من حيث لم يوجد شرع يعارضه. أمَّا أن يكون ذلك حالًا لعامة الناس يعلمون بعقولهم أن معرفة الله واجبة وأن الفضائل مناط السعادة في الحياة الأخرى ومدار الشقاء فيها، فمما لا يستطيع عاقل أن يقول به. والمشهود من حال الأمم كافة يضلل القائل به في رأيه (الرسالة، ص٧٢–٧٥).

الحق والباطل، وبين الصدق والكذب يثبت موضوعية القيم واستقلال المعاني وشمولها وإمكان الحكم والاختيار.[٤٠] وعند استواء الطرفين ينزع الشعور إلى صفةٍ موضوعية في الشيء يدركها العقل إدراكًا حدسيًّا. لا يعني استواء الطرفين إذن ضياع الصفات الموضوعية في شيء، بل اختيار الإنسان الحر بين الخير والشر.

والعقل قادر على احتواء كل ما يعرض للإنسان من مواقف وسدِّ حاجاته؛ فهو ذاتٌ عاقلٌ قادر على التمييز بين الأشياء. لديه قواه مثل التذكر والتخيل والتفكر، يعتمد عليها في سعادته. قد تشتد فيلتذُّ الإنسان بالذاكرة أو بالخيال أو بالفكر، وقد تضعف هذه القوى فتؤثر في قدرة الإنسان على الإدراك فيختلف الناس في تمتعهم بها وفي إدراكهم للأشياء. إن إثبات أن حقائق العقل مطلقة وعامة وشاملة لا ينال من الله شيئًا؛ فالله هو الإطلاق والشمول، وهو القانون وهو العقل. بل إن هذه الحقائق العقلية العامة الشاملة لأحد مظاهر الوجود الإلهي في الحياة الإنسانية وأحد الأدلة عليه. بل يمكن القول إن صفات الله العامة المطلقة الشاملة هي نفسها هذه الحقائق الإنسانية العامة؛ وبالتالي فإن إنكار الحسن والقبح العقليين إنكار لصفات الله.[٤١]

إن الإعلاء من سلطان العقل ليس أثرًا خارجيًّا، بل من طبيعة العقل وحكمة الشرع، وإلا كان كل شيءٍ حسن فينا وافدًا من الخارج، وكل شيءٍ سيئ فينا نابع من الداخل.

---

[٤٠] إن من عنَّ له تحصيل غرض من الأغراض واستوى فيه الصدق والكذب فإنه يؤثر الصدق قطعًا (المواقف، ص٣٢٦–٣٢٧). وربما قال أبو علي وأبو هاشم إن وجه الحسن والقبح إذا اجتمعا في الفعل فالقبح أولى (التعديل والتجوير، ص٧٠). رفض الجويني حجة استواء الصدق والكذب والميل إلى الصدق بأن ذلك عادة وليس طبيعة (النهاية، ص٣٧٨–٣٧٩؛ الغاية، ص٢٣٦–٢٣٧). وهي إحدى الحجج التي يوجهها ضد المعتزلة (الإرشاد، ص٢٦٣–٢٦٥؛ الغاية، ص٢٤).

[٤١] قال قائلون من زعمائهم منهم الحارث بن علي الوراق البغدادي وعبد الله بن حمود الكعبي البلخي وغيرهما إن كل شيء حسن بوجه ما قلَّما يمتنع وقوع مثله من الله؛ لأنه حينئذٍ يكون حسنًا، إذ ليس قبيحًا البتة على كل حال. وما كان قبيحًا على كل حال فلا يحسن البتة، فهذا منفيٌّ عن الله أبدًا. ومن القبيح على كل حال أن تفعل بغيرك ما لا تريد أن يُفعَل بك وتكليف ما لا يُطاق ثم التعذيب عليه (الفصل، ج٣، ص٧٨). قال جمهور المعتزلة: وجدنا من فعل الجور في الشاهد كان جائرًا، ومن فعل الظلم كان ظالمًا، ومن أعان فاعلًا على فعله ثم عاقبه عليه كان جائرًا عابثًا. قالوا: العدل من صفات الله والظلم والجور منفيان عنه (الفصل، ج٣، ص٧٢).

وشتان بين مصادر المعتزلة في العقل ومصادر الدهرية والمنانية والبراهمة. وإن كان هناك اتفاق في العقل فالطبيعة البشرية واحدة والروح الإنسانية واحدة.[٤٢]

(٢-١) إثبات العقل قبل السمع

والعقل قادر قبل السمع على الحكم، وقادر على أن يكشف الواجبات العقلية مثل تعلق الأفعال بالمدح والذم والثواب والعقاب، أي قانون الاستحقاق وشكر المنعم. كما يمكن للعقل إدراك صفات الأفعال إدراكًا مستقلًّا عن أي ثواب أو عقاب خارج الأفعال ذاتها وإدراك النتائج المترتبة عليها وأثرها في توجيه الواقع وإعادة بنائه. وقد كانت الأخرويات آخر مكتسبات الفكر الديني كما كان أولها التوحيد كما هو واضح في تطور الوحي وتاريخ

[٤٢] اتهام المعتزلة بإجرائهم الحكم على الباري بمثل ما يحكم به بعضنا على بعض بأنه سبق لذلك أصل عند الدهرية والمنانية والبراهمة. فقالت الدهرية لما وجدنا فيما بيننا لا يفعل إلا لاجتلاب منفعة أو لدفع مضرة ووجدنا من فعله ما لا فائدة فيه فهو عابث هذا الذي لا يعقل غيره. ولما وجدنا في العالم خيرًا وشرًّا وعبثًا وأقذارًا ودودًا وذبابًا مفسدين انتفى بذلك أن يكون له فاعلٌ حكيم. وزادت طائفة: علمنا بذلك أن للعامل فاعلًا سفيهًا غير الباري وهو النفس وأن الباري الحكيم خلاها تفعل ذلك ليريها فساد ما تخيلته، فإذا استبان ذلك لها أفسده الباري الحكيم حينئذٍ وأبطله ولم تعد النفس إلى فعل شيء بعدها. وقالت المنانية بمثل ما قالت به الدهرية، وزادت ومن خلق خلقًا ثم خلق من يضل ذلك الخلق فهو ظالمٌ عابث، ومن خلق خلقًا ثم سلط بعضهم على بعض وأعزى بين طائع خلقه فهو ظالمٌ عابث؛ فعلمنا أن خالق الشر وفاعله غير خالق الخير (الفصل، ج٣، ص٧٣). وزادت البراهمة على التناسخية أننا لا نحتاج إلى شريعة وشارع أصلًا؛ فإن ما يأمر به النبي لا يخلو إمَّا أن يكون معقولًا أو لا يكون معقولًا. فإن كان معقولًا فقد استُغني بالعقل عن النبي، وإن لم يكن معقولًا لم يكن مقبولًا (النهاية، ص٣٧٨). خالفت في ذلك الثنوية والتناسخية والبراهمة فصاروا إلى أن العقل يستدل به على حسن الأفعال على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح. والأفعال على صفةٍ نفسية من الحسن والقبح. وإذا ورد الشرع بها كان مخبرًا عنها لا مثبتًا لها. ثم من الحسن والقبح ما يدرك عندهم ضرورة كالصدق المفيد والكذب الذي لا يفيد فائدة، ومنها ما يدرك نظرًا بأن يعتبر الحسن والقبح في الضروريات، ثم يرد إليها ما يشاركها في مقتضياتها (النهاية، ص٣٧١). وقالت البراهمة والقدرية إنه لم يكن جائزًا تخلية العباد من التكليف. ولو فعل ذلك لكان قد أغراهم بالمعاصي (الأصول، ص١٤٩). وقد حجرت القدرية عليه في قولها إنه ليس له خلق أعمال العباد وهم في ذلك شر من المجوس الذين زعموا أنه ليس له خلق الشرور من الأعمال وأضافوا إليه اختراع الخيرات كلها، وهي مسألة التعديل والتجوير، وقولهم إنه ليس له منع اللطف دلالة التكليف من غير تعويض للمنفعة وليس له إسقاط التكليف عن العقلاء في الدنيا (الأصول، ص٨٢).

النبوة.[٤٣] وقد يصل الأمر إلى حد جعل التقصير في المعرفة يستوجب العقوبة وكأن هناك تكليفًا عقليًّا قبل التكليف الشرعي. وإذا كانت صورة العقوبة وشكلها بمعنى التخليد بالنار لا تعرف إلا بالسمع إلا أن الجزاء على الأفعال يُعرف بالعقل مثل وجوب الشكر. وقد يكون الجزاء في مرحلة ما قبل السمع نتائج الفعل في الطبيعة وأثره في العالم، أي الجزاء الدنيوي قبل أن يُضاف إليه الجزاء الأخروي. وإذا كان شكل المعارف النظرية بعد السمع هو معرفة الله ذاته وصفاته وأفعاله أو الشرائع العملية وطرقها مثل الصلاة والصوم والحج، فإن المعارف الخلقية والاجتماعية القائمة على المصلحة والمفسدة يمكن إدراكها بالعقل قبل السمع، ما يجب وما لا يجب، الحسن والقبح، وهما أساس الشرائع البدائية. قد تختلف وتتطور طبقًا لرقي الوعي الإنساني حتى تتحد بالأحكام الشرعية وتصبح أساسًا عقليًّا وطبيعيًّا للحلال والحرام، للواجب والمحظور. ومهما تغيرت الأحكام والأشكال والتصورات والقوانين فستظل مقولتا الحسن والقبح قائمتَين كمقولتَين فطريتَين عقليتَين طبيعيتَين. وإن أمكن عذر الإنسان في عدم معرفة الله المعرفة النظرية المفطورة فإنه لا يُعذَر إذا ما جهل الله على الإطلاق في أشكاله البدائية الأولى. إن لم يكن العقل قادرًا على إدراك المعارف النظرية أو التشريعات العملية، فإنه قادر على إدراك الحقائق الأخلاقية والاجتماعية؛ لذلك لا يهم إذا كان العقل لا يدرك الذات المجرد أو عدد الركعات والسعي بين الصفا والمروة وتحميل العاقلة الدية دون القاتل فهي تشريعات تتدخل فيها العادات والأعراف والتقاليد. أمَّا الحكمة منها فيمكن إدراكها بالعقل قبل السمع وإن تفاوتت الأشكال والرسوم قبل السمع وبعده.[٤٤]

---

[٤٣] (النهاية، ص٣٨١–٣٨٧). الدليل على أن القبح والحسن يدركان عقلًا أن منكري الشرائع وجاحدي النبوات يعلمون قبح الظلم والكفران وحسن الشكر. ولو كان الأمر يتوقف على السمع في ذلك لما أحاط من أنكره بالحسن والقبح (الإرشاد، ص٢٦٢–٢٦٣). ذهبت المعتزلة إلى أن التحسين والتقبيح من مدارك العقول على الجملة ولا يتوقف إدراكهما على السمع، وللحسن بكونه حسنًا صفة وكذلك القول في القبيح عندهم (الإرشاد، ص٢٥٨). الواجب في كل الديانات على المكلف أن يعرف بأدلته، فإن كان من أهل الحمل نظر في جملة الأدلة، وإن كان من أهل العلماء نظر فيها وفي تفصيلاتها … (النظر والمعارف، ص٥٣٣).

[٤٤] اتفقت المعتزلة على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح كذلك (الملل، ج٣، ص٦٨). عند المعتزلة والبراهمة العقول طريقة إلى معرفة الواجب والمحظور. وقال أكثرهم: القبيح في العقل هو الضرر الذي ليس فيه نفع ولا هو مستحق. ومنهم من قال معرفة وجوب شكر المنعم وقبح الضرب ليس فيه نفع ولا

لم يكن العقل قبل ورود الشرع صفحةً بيضاء، بل كان قوةً قادرة على التمييز بين الأشياء. وكان غرض الوحي منذ بدايته إلى نهايته كمال العقل. العقل قادر على معرفة الأشياء بلا شرع. والمعرفة ليست غيبًا. الشرع مقرِّر ومُثبِت لحكم العقل وليس بادئًا أو نافيًا له. أمَّا أحكام العقل الصادرة عن عاطفة تطهر مثل تحريم إيلام الحيوان، فليست صادرة عن طبيعة العقل بل عن مزايدة في الموقف الإنساني الوجداني، ووقوع في الإنسانية الفارغة ووضع الإنسان على مستوى الطبيعة وليس سيدًا لها. لقد تنازع الناس في أمورٍ معقولة قبل ورود الشرع، وانتهوا إلى أحكامٍ عقلية. وإلا فكيف كان يحكم القاضي قبل الشرع بين المتخاصمين؟ وفيمَ كانت القوانين القديمة؟ ألم يدخل كثير من القوانين القديمة في الشرائع الإلهية إمَّا تمثيلًا لعدالتها أو إقرارًا للأعراف السائدة؟[٤٥] إن الجدل الذي قام

هو مستحق في ضرورة العقل وبداهته. واختلفوا في وجه تعليق الإيجاب والحظر على العقول (الأصول، ص٢٦، ص١٤٩–١٥٠). وعند النظام: المفكر قبل ورود السمع إذا كان عاقلًا متمكنًا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري بالنظر والاستدلال (الملل، ج٣، ص٨٨). وعند أبي الهذيل: المفكر قبل ورود السمع يجب عليه أن يعرف الله بالدليل من غير خاطر، وإن قعد في المعرفة استوجب العقوبة أبدًا (الملل، ج٣، ص٧٧–٧٨). وعند بشر بن المعتمر: المفكر قبل ورود السمع يعلم الباري بالنظر والاستدلال (الملل، ج٣، ص٩٨). ويقول في الوعيد إن استحقاق العقاب والخلود في النار بالكفر يعرف قبل ورود السمع وسائر أصحابه يقولون: التخليد لا يعرف إلا بالسمع (الملل، ج٣، ص٩٠). وقال الجعفران؛ جعفر بن حرب وجعفر بن المبشر، في تحسين العقل وتقبيحه إن العقل يوجب معرفة الله بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع، وعليه أن يعلم أنه قصر ولم يعرفه ولم يشكر عاقبة عقوبة دائمة فأثبتا التخليد واجبًا بالعقل (الملل، ج٣، ص١٠٥). وقال ثمامة بن الأشرس في تحسين العقل وتقبيحه وإيجاب المعرفة قبل ورود السمع مثل أصحابه، وزاد عليهم أن من الكفار من لا يعلم خالقه وهو مقدور، وأن المعارف كلها ضرورية وأن من لم يضطر إلى معرفة الله فهو مسخر للعباد كالحيوان (الملل، ج٣، ص١٠٧). وعند الجاحظ: الخلق كلهم من العقلاء عالمون بأن الله خالقهم وعالمون-عارفون بأنهم محتاجون إلى النبي. وهم محجوجون بمعرفتهم. ثم هم صنفان: صنفٌ عالم بالتوحيد وصنفٌ جاهل به، فالجاهل معذور والعالم محجوج (الملل، ج٣، ص١١٢). واتفق الجباءان على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجباتٌ عقلية. وأثبتا شريعة عقلية وردَّا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام وموقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدي إليها فكر. وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي إلا أن التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع (الملل، ج٣، ص١٢٤–١٢٥).

[٤٥] دخلت كثير من شرائع بابل وآشور وقوانين حمورابي في العهد القديم، كما دخلت كثير من الشرائع اليونانية والرومانية في العهد الجديد. وقد أثبت القرآن كثيرًا من عبادات العرب قبل الإسلام بعد تهذيبها حتى تتفق مع التوحيد مثل مناسك الحج.

حول القيم قبل ورود الشرع يثبت موضوعيتها. هناك حقائقُ عقليةٌ عامة يدركها العقل دون ما حاجة الشرع، مثل استحالة الشرك وكل صفات النقص في الكمال. وإذا كانت المعرفة النظرية الخالصة لا يقدر عليها إلا العقلاء، فإن الصور الفنية إحدى وسائل التعبير عن الأحوال النفسية والظروف الاجتماعية التي تفرض أشكالها من تأليه وتجسيم وتشبيه إذا كان التنزيه أعلى مراحل التجريد والعقلانية في المعارف النظرية الخالصة.[٤٦] ولكن المعارف النظرية الخالصة ليست شرطًا للمعارف الخلقية العملية؛ تحتاج الأولى إلى عقلٍ خالص، بينما تقوم الثانية على صدق النية وحسن الطوية.[٤٧] وإذا كان العقل قادرًا على أن يصل إلى كل المعارف والحقائق حتى قبل أن يبلغه السمع، فعليه الحجة ومطالَب بالبرهان سواء بلغتْه الرسالة أم لم تبلغه. إن ما يعلمه العقل اضطرارًا لا يفتقر إلى سمع، كالعلم بقبح الظلم وقبح الكفر بالنعمة، ووجوب الإنصاف والشكر. ما دل عليه مدلول من جهة العقل لا يفتقر إلى سمع؛ وإلا لافتقر السمع إلى سمع إلى ما لا نهاية، وبالتالي لن يثبت شيء بالعقل. السمع دليلٌ خارجي في حين أن العقل دليلٌ داخلي.[٤٨] المكلف هو العامل، سواء بلغته دعوة الرسل أم لم تبلغه. فالإنسان مطالب بالمعارف العقلية حتى لو عاصر النبوة، ولكن لم تبلغه الدعوة. فهو معذور بجهله بالرسل والشرائع، أمَّا الذي جهل

[٤٦] إننا قاطعون بأن العارف بذات الله وبصفاته يقبح منه أن يشرك به وينسب إليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات النقص، أي يستحق الذم والعقاب في حكم الله وإن لم يرد شرع (التحقيق، ص١٤٥). قالت الكرامية أيضًا إن من لم تبلغه دعوة الرسل لزمه أن يعتقد موجبات العقول وأن يعتقد أن الله أرسل رسلًا إلى خلقه. وقد سبقهم أكثر القدرية إلى القول بوجوب اعتقاد وجود الرسل قبل ورود الخبر عنهم بوجودهم (الفِرَق، ص٢٢٢). واتفقت الكرامية على أن العقل يحسن ويقبح قبل الشرع، وتجب معرفة الله بالعقل كما قالت المعتزلة، إلا أنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللطف عقلًا كما قالت المعتزلة (الملل، ج٢، ص٢١).

[٤٧] من قال من المعتزلة إن المعارك ضرورية كالجاحظ وثمامة والصالحي فقد قال بأنه لا تكليف إلا على من عرف الله، ومن لا يعرفه لم يكن مكلفًا وإنما كان مخلوقًا للسخرة والاعتبار. وهذا القول يوجب على صاحبه أن يكون العوام من عبدة الأصنام والزنادقة والدهريين ناجين من عذاب الآخرة (الأصول، ص١٥٥–١٥٦).

[٤٨] أجمعت المعتزلة جميعًا أن الناس محجوجون بعقولهم؛ من بلغه خبر الرسول ومن لم يبلغه (مقالات، ج١، ص٢٧٢). في أن المكلف ليعلم بعقله ما كلف من دون سمع (الأصلح، ص١٥٢). قال أهل العدل: المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بالنظر، والعقل وشكر النعم واجب قبل ورود السمع (الملل، ج١، ص٦٤).

التوحيد والعدل فإنه كافر معاقَب وكأن أحكام الإيمان والكفر تصدر على أصولٍ نظريةٍ خالصة وليس على الأفعال المترتبة عليها، الفردية والاجتماعية، وكأن الجزاء الأخروي هو الشكل الوحيد للنتائج المترتبة على الفعل دون أثرها في الدنيا ونتائجها المباشرة في سلوك الناس.[٤٩] وقد يصل الأمر إلى حد التبليغ فقط دون البرهان وكأن الإعلان عن النبي كافٍ لتصديقه.[٥٠] وكيف يكون الخبر بديلًا عن العقل؟ قد يصدق الخبر ويكذب. كما أنه يعتمد

[٤٩] من ذهب إلى أن الواجب من المعارف العقلية مكتسب اختلفوا فيمن لم تبلغه الدعوة؛ قالت المعتزلة إن من كمل عقله واعتقد الحق في العدل والتوحيد فهو مقدور في جهله بالرسل والشرائع، ومن زاغ عن اعتقاد الحق فهو كافر مستحق الوعيد (الأصول، ص٢٦٣). في بيان حكم من لم تبلغه دعوة الإسلام: الكلام في المسألة مبني على الخلاف في وجوب المعارف العقلية. من قال إنها ضرورية قال فيمن لم تبلغه دعوة الإسلام إن كان قد عرف توحيد ربه وصفاته وعدله وحكمته بالضرورة فحكمه حكم المسلمين، وهو معذور في جهله بالنبوة وأحكام الشريعة. وإن لم يعرف التوحيد وعدل الصانع بالضرورة فلا تكليف عليه وليس له في الآخرة ثواب ولا عذاب (الأصول، ص٢٦٢–٢٦٣). وإن كان من وراء السد أو في طرف من أطراف الأرض ناس لم تبلغهم دعوة الإسلام نظر فيهم: (أ) إن كانوا معتقدين لما دل عليه العقل من حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته فهم كالمسلمين، ويجب على من طرأ عليهم من المسلمين أن يدعوهم إلى أحكام شريعة الإسلام. (ب) إن امتنعوا عن قبولها ولم يكونوا على شرع من شرائع أهل الكتاب صاروا حينئذٍ كالوثنية لا تقبل عنهم الجزية. (ج) إن كانوا أهل كتاب من اليهود والنصارى أو الصابئين، ولم تكن دعوة الإسلام بالغة إليهم، وامتنعوا عن قبولها بعد أن بلغتهم، صاروا من أهل الجزية كاليهود والنصارى، ولا يجوز قتل أحد منهم قبل دعوته إلى الإسلام وإقامة الحجة عليه. فإن قتل المسلم واحدًا منهم قبل ذلك اختلفوا في ديته. قال أبو حنيفة: لا دية عليه. وقال الشافعي بوجوب الدية. واختلف أصحابه في مقدارها، فمنهم من قال كدية المسلم ومنهم من قال كدية أهل دينه، فإن لم يكن على شيء من الأديان فكدية المجوسي (الأصول، ص٣٢٧–٣٢٨). ويبين ذلك امتداد علم أصول الدين في علوم الفقه، وظهور العقيدة في الشريعة، من لم تبلغه دعوة الرسول فلم يؤمن حتى مات، مخلد في النار عند المعتزلة، وناجٍ عند الأشاعرة لعدم وجوب الإيمان عليه قبل البعثة (التحقيق، ص١٤٦). ومن لم تبلغه الدعوة غير مكلف بمجرد العقل (شرح الفقه، ص٤٥).

[٥٠] قالوا فيمن كان وراء السد أو في قطر من الأرض ولم تبلغه دعوة الإسلام يُنظر فيه: (أ) إن اعتقد الحق من العدل والتوحيد وجهل شرائع الأحكام والرسل فحكمه حكم المسلمين، وهو معذور فيما جهله من الأحكام؛ لأنه لم يقم به الحجة عليه. (ب) ومن اعتقد منهم الإلحاد والكفر والتعطيل فهو كافر بالاعتقاد ويُنظر فيه. (١) إن كانت قد انتهت إليه دعوة بعض الأنبياء فلم يؤمن بها كان مستحقًّا للوعد على التأبيد. (٢) إن لم تبلغه دعوة شريعة بحال لم يكن مكلفًا ولم يكن له في الآخرة ثواب ولا عقاب، إن عذبه الله في الآخرة كان ذلك عدلًا منه ولم يكن عقابًا له كما أن إيلام الأطفال والبهائم في الدنيا عدل من الله وليس بعقاب لهم على شيء، وإن أنعم الله في الآخرة فهو فضل منه وليس بثواب له على

على الفهم والتأويل وتصديق الراوي للخبر مصدر المعرفة، وينتج عنه التكليف بالشرائع بالضرورة، سواء حمل هذا الخبر تشريعًا أم لم يحمل.[٥١] والشرع له أسسه الموضوعية بصرف النظر عن الشارع والمبلغ. فعندما تحول الجماعة الشرع إلى دافع تفرز الجماعة من بينها المنظِّر والقائد، ويكون التنظير والقيادة جماعية. فإن كان التكليف عقلًا وشرعًا، فإنه في هذه الحالة لا يستقل العقل ويصبح أيضًا مفعولًا به وليس فاعلًا. فإذا كان الله هو الذي خلق وهو الذي ركَّب وهو الذي هيأ وأعطى الوسائل وهو الذي ساعد، فماذا يبقى للعقل؟[٥٢] والعجيب أن الصوفية والأشاعرة والفقهاء وكل أعداء العقل يثبتون العقل قبل

الطاعة، كما أن إدخاله ذراري المسلمين في الجنة فضل منه وليس بثواب على الطاعة. (ج) إن كان الذي لم تبلغه دعوة الإسلام غير معتقد كفرًا ولا توحيدًا فليس بمؤمن ولا كافر، إن شاء الله عذبه في الآخرة عدلًا وإن شاء الله أنعم عليه فضلًا، وليس لأحد لقي أحدًا لم تبلغه الدعوة قبله حتى يقوم الحجة عليه، فإن قتله فقد قال أهل العراق لا دية عليه، وأوجب عليه الشافعي دية مع الكفار. فإن كان على شريعة أهل الذمة فديته دية ذمي، وإن لم يكن على شرع ما فقد قيل (فيه دية مسلم) إنه مسلم وقيل فيه بأقل الديات وهو دية المجوس في قول الشافعي وأصحابه (الأصل، ص٢٦٣–٢٦٤). وعند الأطرافية الخوارج: من لم يعرف أحكام الشريعة من أطراف العالم فهو غير مقدور (الاعتقادات، ص٤٨). عذروا أصحاب الأطراف في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة؛ إذ أتوا بما يعرف لزومه من طريق العقل وأثبتوا واجبات عقلية كالقدرية (الملل، ج١، ص٤٧). وعند الكرامية: إذا أُظهرت دعوة النبي فمن سمعها منه أو بلغه خبره لزمه تصديقه والإقرار به من غير توقف على معرفة دليل، وأخذوا هذا القول من إباضية الخوارج الذين قالوا إن قول النبي «أنا نبي» نفسه حجة لا يحتاج معها إلى برهان (الفِرَق، ص٢٢٢).

[٥١] قال بعض الإباضية: من ورد عليه الخبر بأن الخمر قد حُرِّمت وأن القبلة قد حُوِّلت، فعليه أن يعلم أن الذي أخبره مؤمن أو كافر، عليه أن يعلم ذلك بالخبر وليس عليه أن يعلم أن ذلك عليه بالخبر (مقالات، ج١، ص١٧٣؛ الفِرَق، ص١٠٦–١٠٧). قالت إحدى فِرَق الإباضية إنه لا حجة لله على الخلق في التوحيد إلا بالخبر أو ما يقوم مقام الخبر من إشارة وإيماء (الفِرَق، ص١٠٦). وقال بعضهم لا يجوز على الله أن يخلي عباده من التكليف لوحدانيته ومعرفته، وأجازه بعضهم أن يخليهم من ذلك، وقال بعضهم فيمن دخل في دين المسلمين: وجبت عليهم الشرائع والأحكام، وقف على ذلك أم لم يقف، سمعه أم لم يسمعه (مقالات، ج١، ص١٧٢–١٧٣). وقال سائر الأئمة: لا يأثم بترك ما لم يقف عليه منها إلا أنه تثبتت عليه الحجة فيه (الفِرَق، ص١٠٦). قال ضرار في المفكر قبل ورود السمع إنه لا يجب عليه شيء يعقله حتى يأتيه الرسول فيأمره وينهاه، ولا يجب على الله شيء بحكم العقل (الملل، ج١، ص١٣٤). وحكى عن الخوارج أنهم لا يرون على الناس فرضًا ما لم تأتهم الرسل، وأن الفرائض تلزم الرسل، واعتلوا بقول الله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (١٧: ١٥)، (مقالات، ج١، ص١٩١).

[٥٢] قال الجبائي وابنه: لا يجب على الله شيء لعباده في الدنيا إذ لم يكلفهم عقلًا وشرعًا، فأمَّا إذا كلفهم فعل الواجب في عقولهم واجتناب القبائح وخلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن وركب

البعثة ويجعلونه متزامنًا مع الخلق، ومع ذلك ينكرون عليه استقلاله في معرفة الحسن والقبح كما ينكرون على الإنسان خلق الأفعال.[٥٣]

والعقل هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان. ومن لم يُعرف بالعقل أصبح كالحيوان خادمًا للإنسان العاقل لا حرج عليه ولا تثريب، ولا ثواب ولا عقاب في الآخرة! العقل إنسانيٌّ خالص، ملكةٌ إنسانية وقوةٌ بشرية لا تُعطى إلى الحيوان إلا إسقاطًا من الإنسان ووهمًا؛ لذلك فإن الأفعال الحرة وحدها هي التي توصف بالحسن والقبح لا الأفعال الاضطرارية أو أفعال الصبيان والمجانين أو أفعال الحيوان والنبات والجماد. الفعل لا يكون فعلًا عاقلًا إلا إذا كان فعلًا حرًّا. ولو كان الحيوان حرًّا فإنه لا يكون مكلفًا لأنه غير عاقل، فشرط التكليف الحرية والعقل.[٥٤] والعقل هو العقل الكامل القادر على العلم. وعلمه نوعان: علمٌ اضطراريٌّ ناشئ من طبيعة العقل وعلمٌ كسبيٌّ ناشئ من الحواس والتجربة والمشاهدة. وقد يدخل الخاطر في تحديد كمال العقل، وهو عمل العقل المولد للأفكار، العقل المعبر عن الشعور الخلاق. قد يكون كمال العقل هو الاضطرار إلى علوم الدين؛ لأنها لا تفهم إلا بالعقل. وسلامة العقل دليل البلوغ. لا يهم بعد ذلك تحديد العمر العقلي كما هو الحال عند الفقهاء، سلامة العقل عند الاحتلام أي البلوغ العضوي؛ لذلك لا يصح إسلام الصبي أو كفره لأنه في مرحلة ما قبل البلوغ. كما أن تحديد العقل تحديدًا كميًّا بعدد

فيهم الأخلاق الذميمة، فإنه يجب عليه عند هذا التكليف إكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة وتهدئة الأدلة بحيث يكون مزيجًا لعللهم فيما أمرهم ويجب عليه أن يفعل بهم أدعى الأمور إلى فعل ما كلفهم به وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذي نهاهم عنه (الملل، ج١، ص١٢٤–١٢٥).

[٥٣] عن أبي حنيفة أنه قال: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى عن خلق السماوات والأرض وخلق نفسه. لو لم يبعث الله رسولًا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم (شرح الفقه، ص٩٥–٩٦). وعند الصوفية أخرج الله ذرية آدم من صلبه على صور الذر فجعلهم عقلًا فخاطبهم (الفقه الأكبر، ص١٨٥). وفي الحديث القدسي الذي يروجه الصوفية: «أول ما خلق الله خلق العقل.»

[٥٤] ذكر بعضهم أن الله قبَّح في عقول بني آدم أكل ما يُعطِبهم وأكل أموال غيرهم ولم يقبح ذلك في عقول الحيوان (الفصل، ج٣، ص٩٤–٩٥). المراد فعل ذي العلم الكامل؛ فيخرج فعل البهائم لعدم العلم، وفعل الصبيان والمجانين؛ لعدم كمال علمهم (حاشية الكلنبوي، ص٢١٦). وكان التكليف خاصًّا بنوع الإنسان. وأمَّا غيره من الحيوانات فهو وإن كان أيضًا مختارًا في أفعاله الاختيارية إلا أنه لا يتوجه عليه التكليف؛ لأنه لم يخلق فيه عقلًا يميز به بين الضار والنافع ويقدر به على فهم خطاب الأمر والنهي (القول، ص٤١).

السنين تحديدٌ خارجيٌّ خالص. كمال العقل صفةٌ كيفية لا تحدد إلا كيفًا. يكمل العقل باستقلال الشعور ووعيه. وقد يختلف العمر الزمني من فرد إلى فرد، ومن حال إلى حال، ومن جماعة إلى جماعة، ومن عصر إلى عصر. فهو عامل فردي أكثر منه تحديدًا موضوعيًّا بالرغم من وجود عواملَ موضوعيةٍ تؤهل للوعي وإن لم تحتم ظهوره مثل التعليم والحوار وممارسة الرأي والمشورة والعمل الجماعي. يكفي للآخرين التحقُّق من صدقه بالمراجعة والتحقيق، ويمكنهم المعارضة والإثبات؛ منهج العقل إذن منهجٌ عام يمكنه ضم الفكر البشري.[٥٥] العقل هو كل شيء؛ الحس والمشاهدة والإدراك والإحساس الداخلي ومشاهدة الوجدان ومجرى العادات واستقراء الحوادث.[٥٦] إذا عمل العقل في الطبيعة وحلل ظواهرها فإنه لا بد وأن ينتهي إلى ما جاء به السمع.[٥٧]

لذلك كانت الأفعال قبل الشرع على الإباحة طبقًا للقاعدة الشرعية في أن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد نص بتحريمها.[٥٨] وكان الناس قبل الشرائع على حكم العقل أي على البراءة الأصلية ومحبة الأشياء الطبيعية. الأفعال قبل اكتمال الوحي على الإباحة إن

---

[٥٥] هناك آراءُ عديدة في البلوغ منها: (أ) عند أبي الهذيل: البلوغ كمال العقل، والعقل منه اضطرار ومنه اكتساب. (ب) عند الجبائي: البلوغ تكامل العقل، والعقل هو العلم من العقال أي ما يمنع، ومنه اضطرار ومنه اكتساب. (ج) عند بعض البغداديين: لا يكون العقل كاملًا إلا مع الخاطر والتنبيه. (د) عند ثمامة بن الأشرس التميمي: لا يكون الإنسان بالغًا إلا بأن يضطر إلى علوم الدين. (ﻫ) أكثر المتكلمين متقون على أن البلوغ كمال العقل وعند كثير من المتفقهة الحلم مع سلامة العقل، ويحدث ذلك عند ١٥ سنة أو ١٧ سنة ولا يكون الإنسان بالغًا لو أتت عليه ٣٠ سنة وأكثر منها سلامة العقل حتى يحتلم.

[٥٦] هذا ما يظهر باستمرار عند ابن حزم في قوله. وقد أثبتنا بالضرورة والعقل والحس … (الفصل، ج١، ص١٣، ص٦٣). انظر أيضًا: الفصل الثالث، نظرية العلم. وقد عرف المعتزلة بأنهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام والمفرِّقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم (التنبيه، ص٣٥–٣٦).

[٥٧] (شرح الفقه، ص١٠؛ الأصول، ص٢٤). من لم تبلغه الدعوة ولم يكن مخاطَبًا بالإسلام وحصلت عنده عقائد التوحيد هل يصح ويُثاب عليه في الآخرة؟ عند بعض العلماء يصح كإسلام الصبي وعند الآخر لا يصح (التحقيق، ص١٤٦).

[٥٨] عند قوم من الفقهاء أن أفعال العقلاء قبل الشرع على الحظر لا يباح شيء منها إلا بدلالة شرعية (الأصول، ص٢٠٣). وعند أهل الظاهر أن أفعال العقلاء قبل الشرع على الإباحة فلا يحرم شيء منها إلا بشرع ويلزمهم أن يكون اعتقاد الحظر مباحًا وما جاز اعتقاد حظره فهو محظور (الأصول، ص٢٠٣).

لم يرد فيها شرع، ولكن بعد اكتمال الوحي تكون الأفعال طبقًا لأحكام العقل وقوانين الطبيعة. قبل الوحي كان يمكن للعقل أن تسوده الأهواء والانفعالات وللطبيعة أن تسودها قوةٌ خارجية عنها، ولكن أحكام العقل وقوانين الطبيعة ثابتة منذ اكتمال الوحي. ليس وجوب العقل مساومة على الشرع في أنه لا يجب شيء من قبل العقل في مقابل أنه لا يجب شيء قبل ورود الشرع، وكأن الله يدخل في مساومة مع الإنسان، لا يوجب العقل على الأوَّل شيء ولا يوجب الشرع على الثاني شيء قبل وروده.[٥٩] وهنا يبرز سؤال: ماذا كانت ديانات الأنبياء قبل نبواتهم؟ هل كان كل نبي على دين النبي الذي قبله قبل أن تأتيه النبوة الجديدة؟ هل كان على دين إبراهيم؛ الحنيفية السمحة التي أكملها الإسلام؟ هل كان على دين العقل؟ أم هل كان على البراءة الأصلية على الفطرة والطبيعة؟ والحقيقة أن هذا سؤال ليس مجرَّدًا، بل ينطبق على كل حالة على حدة. كان أنبياء بني إسرائيل على دين الأنبياء السابقين. ولا تنشأ إلا مشكلة آدم على أي دين كان قبل أن يبلغه الله الرسالة؟ فإذا كان آدم منذ وجوده في الأرض قد تلقَّى الوحي تكون النبوة معاصرة لوجود الإنسان. أمَّا خاتم الأنبياء فقد كان على دين أبي الأنبياء إبراهيم، وهو دين العقل والطبيعة والفطرة.[٦٠]

(٢-٢) إثبات العقل بعد السمع

والحقائق العقلية هي أساس الحقائق الشرعية، وإن إبطال الأولى يرفع الثانية. وموضوعية القيم سابقة على حكم الشرع. وما حكم الشرع إلا تأييد لها وتقوية للبواعث الإنسانية وتحويل لها إلى دوافع للسلوك ومقاصد وأهداف. العقل ضروري لفهم النقل، وإلا نزل النقل على خواء وهبط الوحي إلى فراغ. معرفة صحة السمع متوقفة على العقل. وما تفتقر صحة السمع إليه لا يجوز أن يحتاج فيه إلى سمع لأنه يؤدي إلى الدور؛ وبالتالي إلى إبطال الاثنين. وإن إثبات العلوم الضرورية سمعًا تناقض لأن العقل مكتف بذاته ولا يمكن إثباته إلا بالعقل. فلا يمكن معرفة صحة الكتاب والسنة إلا مع العلم بأن الله حكيم لا يفعل

[٥٩] في التحسين والتقبيح وبيان أنه لا يجب على الله شيء من قبيل العقل ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع (النهاية، ص٣٧٠).

[٦٠] عند الأشاعرة كل نبي كان قبل نبوته مؤمنًا بربه عارفًا بتوحيده إمَّا على حكم الدلائل العقلية وإمَّا على شريعة نبي قبله. وقالوا في نبينا إنه كان قبل نزول الوحي عليه على ملة إبراهيم. وقالت الكرامية إنه كان على شريعة عيسى. وهذا عن طريق العقل جائز وإن لم يرد به الخبر (الأصول، ص٢٦٦-٢٦٧).

القبيح، وذلك لا يُعرَف إلا عقلًا. يمكن معرفة الله إذن بالعقل دون السمع. وهناك الدواعي مع النظر والخواطر؛ لذلك كان النظر أول الواجبات.[٦١] أمَّا المعجزة فهي تصديق لا تصور، والنظر في صدق النبي متوقِّف على العقل؛ إذ إن العقل شرط صحة السمع، وذلك يوجب كون العقل مستقلًّا بذاته دون سمع، وليس في حاجة إلى كرم لطف أو بيان مصلحة. لو لم يكن الواجب عقلًا لزم إفحام الأنبياء الذين يعتمدون على البرهان والعقل. فصدق النبوة ليس بالمعجزة الخارجية بل بالبراهين الداخلية، كما أن جلب المصالح ودرء المفاسد وهو أساس الشريعة من استنباط العقل.[٦٢] بل إن قانون الاستحقاق ذاته الذي تترتب عليه أمور المعاد من وضع العقل.[٦٣]

إن معرفة النقل قائمة على معرفة العقل ووجوب النظر. وإن إيجاد الأدلة والبراهين لا يعني الاعتماد على العقل، بل هو بحث عن أساسٍ عقلي للنص. وفي الغالب ما يكون

---

[٦١] لو رفضنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية ورددناها إلى الأحوال الشرعية بطلت المعاني العقلية التي نستنبطها من الأصول الشرعية حتى لا يمكن أن يُقاس فعل على فعل وقول على قول. ولا يمكن أن يُقال لمَ؟ ولأنه إذ لا تعليل للذوات ولا صفات للأفعال التي هي عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه ويُقاس عليها أمر متنازَع فيه وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث إثباتها ورد الأحكام الدينية من حيث قبولها (النهاية، ص٣٧٤–٣٧٥). وإن الحسن لو لم يعقل قبل ورود الشرع لما فهم أيضًا بعد وروده (الإرشاد، ص٢٦٥؛ الأصلح، ص١٥١–١٥٣).

[٦٢] لو لم يكن أول واجب على المكلف واجبًا عقليًّا أي يدرك العقل حسنه بذاته فيكون فاعله مستحقًّا للثواب في حكم الله لزم إفحام الأنبياء (التحقيق، ص١٤٥). فإن لم يكن مدركًا لوجوب مقتضى العقول أدى ذلك إلى إفحام الرسول؛ فإنه إذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فللمخاطب أن يقول: إن لم يكن النظر واجبًا فلا أقدم عليه وإن كان واجبًا فيستحيل أن يكون مدركه العقل، والعقل لا يوجب، ويستحيل أن يكون مدركه الشرع، والشرع لا يثبت إلا بالنظر في المعجزة وإلا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدي إلى أن تظهر صحة النبوة أصلًا (الاقتصاد، ص٩٨–٩٩). طريقان إلزاميان أي النتائج المتناقضة لمسلمات الخصم: (أ) لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب وذلك إبطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية لأنه قد يكون في تصديقه للنبي كاذبًا فلا يمكن التمييز بين النبي والمتنبئ وأنه باطل إجماعًا، ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور. (ب) الإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع في الأحكام (المواقف، ص٣٢٦–٣٢٧)، انظر أيضًا الفصل التاسع عن النبوة.

[٦٣] وأمَّا استحسان العقلاء إنقاذ الغرقى واستقباحهم للعدوان، فلطلب ثناء يتوقع منهم على ذلك الفعل وذم على الفعل الثاني (النهاية، ص٣٧٩).

أساسًا خطابيًّا انفعاليًّا تصويريًّا في حاجة إلى نقدٍ عقلي للنص حتى يتحول إلى برهانٍ محكم. ومثال ذلك دليل الحدوث ودليل التمانع ومعظم الأدلة التي صاغها الأشاعرة. يمكن معرفة القانون العام من الوحي ومن العقل على السواء. ولكن نظرًا لأن معرفة الوحي قد تتغير بفعل النسخ؛ فتظل المعرفة العقلية قائمة وثابتة، فهي الضابط والمحك والمقياس. وإذا ما ورد دليل الشرع في ظاهره مخالفًا لدليل العقل فإنه يتم تأويله؛ فالعقل أساس السمع، ولا يجوز وقوع تناقض بينهما.[٦٤] إذا تعارض النقل والعقل فإنه يمكن حل هذا التعارض بالتأويل، إمَّا تأويل النصوص بعضها بالبعض أو تأويلها جميعًا بحيث تتفق مع العقل على ما هو معروف في علم أصول الفقه في باب «التعارض والتراجيح».[٦٥] وإذا ثبت شيء بالسمع فإنه يجوز من جهة العقل؛ فالعقل أساس النقل. وتظل الحجة النقلية ظنية ما لم تؤيدها حجةٌ عقلية ولو واحدة طبقًا لنظرية العلم الأولى.[٦٦] أمَّا عندما يكون النقل أساس العقل فإن تطابقهما يتم لحساب النقل أو يأتي اليقين من النقل ويفترض تطابق العقل معه، في حين أن النقل لا يعطي اليقين بمفرده. إذا كان النقل أساس العقل فأين بداهات العقول وأولياتها؟ وماذا عن نظرية العلم التي ظهرت فيها أوليات العقل كإحدى ركائزها؟ وكيف يمكن الاستدلال والمحاجة دون أوليات العقول؟[٦٧]

وعلى هذا النحو، وطبقًا لبناء العقل، يمكن تحديد الصلة بين العقل والسمع في الأفعال. فالواجب بالشرع هو الحسن بالعقل، والمحرم بالشرع هو القبيح بالعقل. ولا يمكن أن يكون الواجب بالشرع قبيحًا بالعقل أو أن يكون المحرم بالشرع حسنًا بالعقل. أمَّا المباح فإنه يلتقي فيه العقل والشرع معًا. وقياسًا على ذلك أيضًا يمكن إدخال المندوب والمكروه في البناء النظري. ونظرًا لأنه لا توجد إلا مقولتا الحسن والقبح المطلقتَين، فإنه يمكن

[٦٤] إن دليل العقل إذا منع من شيء فالواجب في السمع إذا ورد ظاهرًا يقتضي ذلك أن تتأوَّله؛ لأن الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة العقل فلا يجوز فيهما التناقض (اللطف، ص٢٨٠–٢٨١).

[٦٥] مثال: ورد السمع بأن العوض على العاقلة في قتل الخطأ الواقع على وجهٍ مخصوص وهو يبدو معارضًا لنظرية العوض الشاملة عند المعتزلة (اللطف، ص٤١).

[٦٦] اللطف، ص٥٤١. انظر أيضًا الباب الثالث: نظرية العلم.

[٦٧] تظهر باستمرار عند ابن حزم العبارات الآتية: فهذه أوائل العقل التي لا يختلف عليها ذو عقل … ولا بد أن يعلم ذلك ضرورة بأول العقل؛ لأنه من علم بضرورة العقل يصح أنها ضرورة أوقعها الله في النفس ولا سبيل إلى الاستدلال البتة إلا من هذه المقامات (الفصل، ج١، ص٦–٧).

ضم الحرية إلى العقل، وبالتالي يتوحد شقا أصل العدل. وفي هذه الحالة يكون المندوب بالشرع حسنًا بالعقل اختيارًا، ويكون المكروه بالشرع قبيحًا بالعقل اختيارًا. لا يوجد واجب بالسمع يكون قبيحًا في العقل ولا محظور في السمع يكون حسنًا في العقل. ولا يكون مندوب في السمع قبيحًا في العقل ولا مكروه في السمع حسنًا في العقل. ولا يوجد مباح في السمع يكون قبيحًا في العقل لأنه في حالة استواء الطرفَين في الحسن والقبح يكون الفعل إلى الحسن أقرب. وفي حالة استواء الطرفَين في الضرورة والاختيار يكون الفعل أقرب إلى الطبيعة والبراءة الأصلية.[٦٨]

وقد أُسيء فهم هذا العمل العقلي في النص، واتهم بأنه تأويل، أي إخراج النص من معناه الحقيقي إلى معنًى مجازي بلا دليل، في حين أن هذا العمل العقلي في النص عملٌ طبيعي لإيجاد المعنى وتحويل النص إلى اتساقٍ عقلي ثم توجيهه إلى إحدى وظائفه وهو التأثير على النفوس بعد تحويل المعاني إلى بواعث. وهو ضروري أيضًا لإيجاد نسق لأحكام الشرع وتأسيس النقل على العقل حتى يكون الإنسان صاحب موقفٍ عقلاني في العالم وفي نفس الوقت تكون أفعاله تحقيقًا طبيعيًّا وعقلانيًّا لأحكام الشرع. والتأويل كعمل للعقل لا يكون تقليدًا للقدماء واعتمادًا على الروايات، بل بناء على العقل الخالص. ولا يخرج عن السنة، بل يوصل مراحلها ويجعلها مستمرةً متصلة بلا انقطاع. وليس جرأة على الله، بل اعتزاز بخلقه، فالله ليس إرهابًا للعقل وإيحاءً له بالقصور وعدم الفهم والعجز حتى

---

[٦٨] بالرغم من عقلانية المعتزلة إلا أن القاضي عبد الجبار يحاول هزَّ هذا النسق العقلي بأمثلةٍ فقهيةٍ مختارة فيقول إن جملة ما يؤثر السمع في الكشف عن حال الأفعال على أضرب، منه: (أ) ما يجب بالسمع وكان مثله في العقل قبيحًا وهو قلب للنسق. ويضرب المثل بالصلاة مع أن الصلاة ليست مثلًا على القبح. (ب) مُرغَّب فيه كان مثله في العقل قبيحًا وهو قلب للنسق أيضًا؛ لأن الواجب والمندوب حسنان. ويضرب المثل بنوافل الصلوات مع أن النوافل ليست قبيحة. (ج) واجب كان في العقل مثله حسنًا وهو ما يتفق مع النسق. ويضرب المثل بالزكاة والكفارات. (د) قبيح كان مثله في العقل مباحًا وهو قلب للنسق؛ فالقبيح عقلًا يكون محظورًا شرعًا. ويضرب المثل بالزنا والأكل أيام الصوم وهي أفعال قبيحة؛ نظرًا لأنها لا تحقق حكمة الأفعال أو التروك منها. (هـ) قبيح كان في العقل مثله مرغَّبًا فيه، ويضرب المثل بإطعام المساكين في أيام الصيام مع أنه ليس قبيحًا. (ز) مباح كان مثله محظورًا وهو ضد النسق؛ لأن المباح شرعًا يكون في العقل حسنًا، ويضرب المثل بذبح البهائم وهو غير قبيح في العقل، فالإنسان سيد الكون وكل مخلوقات الكون طوع لفعله (الأصلح، ص١٥٩–١٦٠؛ استحقاق الذم، ص٢٣٦–٢٦٤). انظر أيضًا رسالتنا: Les Méthodes d'Exégèse, 3 ième partie pp. 356–373.

يستسلم، وهو مناط الاجتهاد، والاجتهاد أصل الشريعة. وهو ليس تحكيمًا للهوى بل يقوم على قواعدَ عقليةٍ محكمة كما هو الحال في قواعد الاجتهاد في علم الأصول.[٦٩]

(٣-٢) ما هو دور السمع؟

إن القول بالمعارف العقلية ليس إنكارًا للنبوة، أو إقلالًا من شأن السمع، أو خروجًا على الرسول، أو تحكيمًا للهوى مكان الوحي، أو قولًا بالقياس في مقابل النص أو بالرأي في مقابل الأمر؛ فالعقل هو الموضوعية والنزاهة في مقابل الهوى والتحيُّز.[٧٠] ومِنْ ثَمَّ يكون من الخطأ تسمية القائلين بالمعارف العقلية منكري النبوات. فإمكانيات العقل البشري في الإدراك ومعرفة الحقائق لا تنفي وجود السمع كواقعٍ تاريخي وكإمكانيةٍ نظرية.[٧١] السمع تأييد للعقل وتقوية ليقينه وزيادة للثقة به. الشرع تأكيد للعقل وتقوية له وإعطاؤه مزيدًا من اليقين؛ ومن هنا تأتي نظرية اللطف وقسمة الناس إلى خاصة وعامة. فإن لم يحتج الخاصة إلى السمع نظرًا في المعرفة أو عملًا في الممارسة الحرية، فقد تحتاجه العامة في إدراكها للحقائق وكتقوية لعزائمها. للسمع إذن وظيفةٌ معرفيةٌ نظرية في إعطاء افتراضاتٍ سابقة للبرهنة عليها مع يقينٍ مسبق بصحة الافتراض وتوجيه العقل لصحة البرهان. قد يكون مقياسًا إذا ما اختلف العقلاء، وحَكَمًا بين الخصوم. قد يكون تأكيدًا وتثبيتًا لحكم العقل منعًا للشك وتأسيسًا لليقين في مقابل الخطأ الإنساني والتردد والتقلب بين وجهات النظر. قد يعطي الوصف الكامل ووجهة نظر شاملةً متكاملة في مقابل التجزئة الإنسانية

---

[٦٩] هذا هو اتهام الأشاعرة للمعتزلة مثل: «فتأويلك القرآن على غير تأويل وقولك برأيك الفقير» (الإبانة، ص٧٦، ص١١–١٣، ص٣٩؛ اللمع، ص٦٥؛ شرح الفقه، ص٢٨–٣٠، ٣٦–٣٩، ص٤٨، ص٨٧، ص١١١).

[٧٠] فمن اعترض على الرسول الحق أولى أن يصير خارجيًّا؛ أوَليس ذلك قولًا بتحسين العقل وتقبيحه، وحكمًا بالهوى في مقابلة النص، واستكبارًا على الأمر بقياس العقل؟ (الملل، ج١، ص٢٤). وقد اتهم البغدادي المعتزلة بإبطال فائدة مجيء الرسل وإن لم يُصرِّحوا به خوفًا من الشناعة عند الإشاعة (الأصول، ص١٤٩–١٥٠).

[٧١] وأمَّا منكرو النبوات فقد منعوا أن يكون إدراكها إلا بالعقول دون الشرع المنقول (الغاية، ص٢٣٣–٢٣٤). ويتوجَّه الاتهام أيضًا إلى الفلاسفة في جعل العقل أساس النقل.

والتيه في المتناهيات في الصغر وفقدان النظرة الكلية. قد يساعد السمع على تقصير مدة البحث بالتوجُّه مباشرةً نحو الافتراض الأقرب إلى التحقيق بدلًا من تبدُّل الافتراضات مراتٍ عدة، وقد لا يقع الناظر على الافتراض الصحيح. قد تكون مهمة السمع عمليةً صرفة؛ توجيه الإنسان إلى العمل وتقصير مدة البحث النظري عن الأسس العامة حتى يخصص باقي الوقت للتفصيل وباقي العمر للتحقيق. ودور السمع تشريعي وإن لم يكن معرفيًّا، عملي وإن لم يكن نظريًّا.[٧٢]

وكما أن السمع محكوم من العقل من أعلى، فإنه أيضًا محكوم من الواقع من أسفل. وكما أن النقل مؤسس في العقل فإنه أيضًا مؤسس في الواقع؛ ومِنْ ثَمَّ تكون صلة التأسيس بين أطرافٍ ثلاثة: النقل والعقل والواقع. كان الوضع التقليدي للمسألة هو العقل والسمع، موضوع ذو شقين. وكان السؤال أيهما الأساس وأيهما المؤسس؟ هل السمع أساس العقل أم هل العقل أساس السمع، وكأن العلاقة هي علاقة أدنى بأعلى وأعلى بأدنى، علاقة تابع بمتبوع أو متبوع بتابع، علاقة مرءوس برئيس أو رئيس بمرءوس، علاقة فرع بأصل أو أصل بفرع، وهي العلاقة الشائعة في علم أصول الدين، بل وفي التراث كله، سواء في الحكمة

---

[٧٢] الأصلح، ص١٥٣؛ الإرشاد، ص٢٧١، ص٣٨٧–٣٨٨. قال المعتزلة: بل الحاكم بهما العقل والفعل حسن أو قبيح في نفسه كاشف ومبين وليس له أن يعكس القضية (المواقف، ص٣٢٣). قالوا للعقل جهةٌ محسنة أو مقبحة، ثم إنها قد تُدرَك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، وقد تُدرَك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلًا، وقد لا تدرك بالعقل، ولكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهةً محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان، أو مقبحة كصوم أول يوم من شوال (المواقف، ص٣٢٤). الأمر والنهي عندهم كاشفان عن حسن وقبح سابقَين حاصلَين للفعل لذاته أو بجهاته. ووافقهم الماتريدية بخلاف الأشاعرة (حاشية الكلنبوي، ص١٣). وأمَّا عند الماتريدية القائلين بالجهة الحسنة والمقيمة في الأفعال قبل ورود الشرع فالعقل أيضًا ليس بحاكم عندهم من جهة أن العلم بالحسن والقبح ليس فعلًا للعقل صادرًا عنه بالمباشرة أو التوليد كما هو الحال عند المعتزلة، بل هو آلة للعلم يخلقه الله بواسطة، إمَّا الشرع فقط عند الأشاعرة أو بالنظر الصحيح بدون الشرع عند الماتريدية؛ ولذا وافقوا الأشاعرة في أنه لا يجب عليه شيء مع موافقتهم للمعتزلة في إثبات الحسن والقبح العقليين (حاشية الكلنبوي، ص١٨٤–١٨٥، ص١٨٧). ولا يعني ذلك ألا يكون الله موجبًا لشيء ولا محسِّنًا ولا مقبِّحًا، بل إن الله أمكننا ذلك بنصب الأدلة وتأكيدًا للمعرفة بالوحي (التعديل والتجوير، ص٦٥). ويقولون جاء الشرع مقويًا ومؤكدًا للعقل فلا ينفون الشرع أصلًا وإلا كفروا قطعًا (التحفة، ص٢٨–٢٩). معنى الحاكم عند المعتزلة أي علم العقل وليس القضاء والقدر، ووافقهم الماتريدية في ذلك، أي إرشاد العقل إلى الحسن والقبح في أفعال العباد. فالعقل حاكم بمعنى دليل العقل ومرشده كالرسول (حاشية الكلنبوي، ص١٨٣–١٨٤).

علاقة الطبيعيات بالإلهيات وعلاقة الإلهيات بالطبيعيات أو في التصوف، علاقة المخلوق بالخالق أو علاقة الخالق بالمخلوق أو في علم أصول الفقه، علاقة الفرع بالأصل وعلاقة الأصل بالفرع كما هو الحال في القياس الفقهي.

والحقيقة أن العلاقة بين السمع والعقل هي علاقة اتحادٍ كامل أو حتى لا علاقة بالمرة لغياب طرفَين متمايزَين منفصلَين؛ فالعقل هو السمع، والسمع هو العقل. تحليل العقل يؤدي إلى اكتشاف أوليات السمع، وفهم السمع يؤدي إلى اكتشاف المبادئ الأولية للعقل والحقائق الثابتة في الحياة الإنسانية. العلاقة هي علاقة الحدس بالبرهان، وكلاهما من عمل العقل، علاقة الافتراض بالقانون وكلاهما من عمل العقل، علاقة النظر بالعمل وكلاهما من عمل الإنسان.[٧٣]

والحقيقة أيضًا أن هناك طرفًا ناقصًا في هذه العلاقة الثنائية في معادلة العقل والنقل، وهو الواقع محك التفسير والذي إليه يحتكم الطرفان السابقان. فالواقع هو عنصر التوحيد بين النقل والعقل. لا يفسر النقل إلا باللجوء إلى الواقع، فقد خرج النقل منه بدليل تطور الوحي وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ. وفي علم أصول الدين تسبق نظرية الوجود نظرية الذات والصفات والأفعال، أي أن العالم سابق على الله في البحث والتأصيل. وفي علوم الحكمة تسبق الطبيعيات الإلهيات. وفي علم أصول الفقه تقوم الشريعة على تحقيق المقاصد، جلب المنافع ودفع المضار. وفي علوم التصوف يتجلى الحق في الخلق والله في العالم؛ ومِنْ ثَمَّ يحضر الواقع في بطن النص وقلبه، ووظيفة العقل إيجاد الوحدة بينهما، الوحدة بين المضمون والشكل، فالواقع هو المادة والنص هو الصورة.[٧٤]

---

[٧٣] هذا ما أكد عليه الفقهاء من الحديث باستمرار عن «اتفاق صحيح المنقول لصريح المعقول»، كما هو الحال عند ابن تيمية؛ فالنقل الصحيح لا يعارض العقل الصريح؛ ومِنْ ثَمَّ فإن صحة السمع ليست صحة بصدق الله ووجوده بل صحةٌ تاريخية أي نقل القرآن والحديث بمناهج النقل الكتابي والشفاهي حتى تصبح صحة السمع علمية وليست غيبية، إنسانية وليست إلهية. انظر رسالتنا:

Les Méthodes d'Exégèse, 1ère Partie 27–161.

[٧٤] فإن قيل ما أجزتموه عقلًا هل اتفق وقوعه شرعًا؟ قلنا: قال شيخنا ذلك واقع شرعًا (الإرشاد، ص٢٢٧–٢٢٨). وأيضًا رسالتنا:

Les Méthodes d'éxègèse 2me Partie, ch. 3. La structure a Priori du donné révélé, pp. 309–321.

خامسًا: الواجبات العقلية

لما كان العقل أساس النقل سواء قبل البعثة أو بعدها، تظهر الواجبات العقلية من طبيعة العقل؛ ومِنْ ثَمَّ كان الوجوب عقليًّا وليس عاديًّا يتم بجريان العادات وبتكرار المجريات.[1] فماذا يعني الوجوب؟ إن تحليل اللغة المستعملة في التعبير يكشف مستويين: المستوى الإنساني حيث تكون فيه اللغة تعبيرًا عن موقفٍ إنساني ثم مستوًى إنساني أيضًا يقوم على ادِّعاء أن اللغة تُعبِّر عن موقفٍ غير إنساني، موقفٍ مطلقٍ مشخص.[2] ومِنْ ثَمَّ فالواجب ليس صفة لوجود مشخصٍ ضروري بل صفة لمعنًى إنساني، وجوب القيم وموضوعاتها واستحالة عدمها. ليس الوجود الضروري وجودًا صوريًّا ولا يتحدَّد بالاستحالة المنطقية ولا وجودًا ماديًّا يتحدد بالاستحالة الطبيعية، بل هو وجوبٌ إنساني يتحدد باستحالة غياب القيمة. الوجوب هو الباعث على الفعل والإحساس بالدعوة وتحقيق الرسالة. الوجوب

---

[1] حاشية الكلنبوي، ص١٨٦–١٨٧، ص٢٠٦.

[2] وقد لاحظ ذلك الغزالي قائلًا: وجملة هذه الدعاوى (الواجبات العقلية) تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبيح. ولقد خاض الخائضون فيه وطوَّلوا القول في أن العقل هل يحسن ويقبح وهل يوجب دائمًا؟ كثر الخبط لأنهم لم يحصلوا معنى هذه الألفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها. وكيف يخاطب خصمان في أن العقل واجب أم غير واجب، وهما بعدُ لم يفهما معنى الواجب فهمًا محصلًا متفقًا عليه فيما بينهما. فلنقدم البحث عن الاصطلاحات. ولا بد من الوقوف على معنى ستة ألفاظ هي: الواجب، والحسن، والقبيح، والعبث، والسفه، والحكمة. فإن هذه الألفاظ مشتركة ومثار الأغاليط إجمالها. والوجه في أمثال هذه المباحث أن نطرح الألفاظ وتحصل المعاني في العقل بعباراتٍ أخرى ثم نلفت إلى الألفاظ التي تم البحث عنها وننظر إلى تفاوت الاصطلاحات فيها (الاقتصاد، ٨٤).

هو الوجود، والوجود هو الوجوب.[٣] يطلق الواجب إذن على مستوياتٍ أربعة: الأوَّل الواجب الإلهي بمعنى واجب الوجود، وهو افتراض وجود القيمة وجودًا موضوعيًّا ومشخصًا تعبيرًا عن وجودها الذاتي في الأفعال. الثاني الواجب الطبيعي بمعنى ضرورة الظواهر الطبيعية وحتمية قوانينها، وهو يقابل الوجوب الأوَّل. قد يتَّحدان معًا في وجوبٍ واحد كما هو الحال في وحدة الوجود أو قِدَم العالم، وقد ينفصلان في وجودَين مستقلَّين كما هو الحال في نظرية الخلق أو حدوث العالم. والثالث الواجب الإنساني، أي ما يترجح فعله على تركه بناءً على جلب المنافع ودفع المضار. وهي ليست الأفعال الطبيعية البدائية مثل شرب العطشان وأكل الجائع، سواء كان ذلك في هذا العالم أم في عالمٍ آخر، بل الأفعال الإرادية القصدية التي تكون نتيجة لممارسة الحرية. والرابع الواجب المنطقي الذي يؤدي وقوعه إلى أمرٍ محال أو انقلاب الشيء إلى ضده. ولما كان الوجوب في الطبيعة ضرورتها وحتمية قوانينها، والوجوب في العقل الضرورة المنطقية، بقي الوجوب بمعنى واجب الوجود، أي الله، والوجوب بمعنى الواجب الأخلاقي في الأفعال. وهما في الحقيقة وجوبٌ واحد ووجودٌ واحد. وليس الإشكال في الوجوب الطبيعي مثل الحجر الساقط أو وجوب الشمس أو الوجوب المنطقي وهو ما يلزم من فرض عدمه المحال، ولكن الإشكال في الوجوب الإلهي والوجوب الإنساني، في وجوب الله ووجوب القيمة، إلى أي حد يتحدان وإلى حد يتمايزان؟ وإن كان من الجائز أن يطلق الوجوب على الإنسان، فهل من الممكن إطلاقه على الله؟ ولما كان الوجوب الإنساني يتحدد بجلب المنافع ودفع المضار، فإنه لا يُطلَق على الله، فالله لا يجلب منفعة ولا يدفع مضرة عن نفسه. وإن فعل ذلك فإنما يفعله من خلال الشريعة لصالح الإنسان ومن خلال الوجوب الإنساني. فالغاية أساس الوجوب الإلهي أو الإنساني بناءً على تحقيق المصالح ودرء المفاسد من خلال تحقيق مقاصد الشريعة التي يتحدد فيها القصد الإلهي والقصد الإنساني، وإن كان الوجوب الإنساني يعني ما يستحق تاركه الذم، فذلك مستحيل في حق الله لأنه المالك والمتصرف. وإذا كان الوجوب يعني ما تركُه مخلٌّ بالحكمة، فإن ذلك أيضًا مستحيل على الله لأن أفعاله كلها حكمة ومصلحة. وإذا كان الوجوب يعني ما قدر الله على نفسه ألا يفعله ولا يتركه وإن كان تركه جائز فإنه أيضًا لا يجوز على الله لامتناع صدور خلافه عنه.[٤]

[٣] أمَّا الواجب فيطلق على فعل لا محالة، ويطلق على القديم أنه واجب، وعلى الشمس إذا غربت أنها واجبة (الاقتصاد، ص٨٤–٨٥).

[٤] شرح الدواني، ص١٨٥–١٨٩.

فالوجوب إذن إنسانيٌّ محض يتم من خلال الحرية والاختيار ومن خلال الترجيح والمقارنة بين البواعث قوة وغلبة. ليس المطلوب إذن المزايدة في الإيمان والتمحُّك بالألفاظ وتملق شعور العامة وإيمان البسطاء بأن هناك من يقول: «يجب على الله أن يفعل كذا!» وهو المجنون المأفون! فكيف يجوز أن يحكم العقل أو العاقل على الله أو الخالق؟ وكيف يوجب الله على نفسه بعد أن لم يزل غير موجب وكأنه كان مباحًا له أن يعذب؛ فأوجب على نفسه غير ذلك؟ وكيف يكون الله موجبًا ذلك على نفسه منذ الأزل وهو قول الدهرية؟ ليس الأمر في صياغة الألفاظ. فما من أحد يرضى أن يُقال يجب على الله، بل ولا حتى على الإنسان؛ فالوجوب من العقل ومن الطبيعة، من الحكمة ومن الأشياء، وجوب الحقائق العامة الذاتية وليس الوجوب الخارجي. وكأن المزايدة تهدف إلى استدعاء الشرطة وخفراء الدرك للقبض على المجرمين الخارجين على القانون الذين يُشكِّكون في سلطة الحاكم ويدبرون مؤامرة لقلب نظام الحكم.[٥]

(١) الخلق والتكليف

وأول الواجبات العقلية هما الخلق والتكليف. وهما إن بدوا لفظين إلا أنهما يدلان على واجبٍ عقليٍّ واحد هو التكليف. ولا تكليف بلا خلق؛ فالتكليف يتضمن الخلق بالضرورة. ولا يجوز أيضًا خلق بلا تكليف؛ لأن التكليف غاية الخلق، والخلق بلا تكليف خلق بلا غاية، وبالتالي يكون عبثًا. يستحيل إذن الخلق ابتداءً لمجرد الخلق، بلا غاية أو هدف وبلا تكليف.[٦] الخلق بلا تكليف إنكار للغائية. وما الغاية من خلق غير مكلف وما الهدف منه؟ وكيف ينكر التعليل بالغائية، والتعليل أساس الشرع، والعلة الغائية عند القدماء هي العلة

[٥] في مسائل لأبي علي الجبائي رئيس المعتزلة وابن رئيسهم كلام يردد فيه كثيرًا دون حياء ولا رهبة: «يجب على الله أن يفعل كذا»، وكأنه المجنون يخبر عن نفسه أو عن رجل من عرض الناس. فليت شعري أما كان له عقل أو حس يسائل به نفسه فيقول ليت شعري مَن أوجب على الله هذا الذي قضى بوجوب عليه. ولا بد لكل وجوب وإيجاب من موجب ضرورة وإلا كان يكون فعلًا لا فاعل له وهذا كفر مما أجازه ... ولا يمانع بين جميع المعتزلة في إطلاق هذا الجنون مع أنه يجب على الله أن يفعل كذا أو يلزمه أن يفعل كذا فاعجبوا لهذا الكفر المحض. (الفصل، ج٣، ص٧٦).

[٦] هذا هو موقف الأشاعرة ويشاركهم فيه بعض المعتزلة؟ في أن ابتداء الخلق غير واجب (الأصلح، ص١١٠–١١٥). وقد اختلف المعتزلة هل يجوز أن يبتدئ الله الخلق في الجنة ويبتدئهم بالتفضل ولا يعرضهم لمنزلة الثواب ولا يكلفهم شيئًا من المعرفة ويضطرهم إلى معرفة (مقالات، ج١، ص٢٨٩).

الفاعلة الحقة؟ لا تعود الفائدة على الله، وليس جلب المنافع لله ودرء المضار عنه. الفائدة للإنسان وجلب المنافع له ودرء المضار عنه.[٧] فلا خلق بلا حرية وعقل وهما مدار التكليف. وإذا ما تمنى الإنسان أن يخلق في الجنة متنعِّمًا من غير ضرر وغم وألم، وإذا ما تمنى العقلاء أن يكونوا في هذا العالم عدمًا وأن يكونوا نسيًا منسيًّا أو أن لم يكونوا شيئًا، فإن ذلك إنكار للوجود وتمنٍّ للعدم ومحو للحياة وللإنسان، بل ولله؛ لأنه حينئذٍ لن يعرفه أحد. ويكون إلغاءً للوجود وتدميرًا للذات ونهاية لكل شيء ونتيجة للإحساس بالغثيان وبالعبث وباللاغائية واللاهدف. وقد يأتي ذلك نتيجة للأعمال السيئة التي يقترفها الإنسان، ونتيجة لعدم القيام بالواجب ولعدم إعمال الحرية والعقل. والكافر وحده هو الذي يقول: «يا ليتني كنت ترابًا»، ولكن المؤمن يجد ما وعده ربه حقًّا. ويتمنى الشهيد أن يُقتَل ويحيا ويقتل ويحيا حتى لا يحرم من لذة الشهادة. وقد يكون هذا التمني صورةً مجازية للإحساس بالمسئولية والتبعة والخوف من عدم تأديتها ومحاسبة النفس محاسبةً دقيقة، وذلك مثل: «ليتني ما ولدتني أمي». وكيف يأتي هذا الإحساس للأنبياء والمرسلين والأولياء الصالحين وهم أرباب الرسالات وأصحاب الدعوات؟[٨] لا يعني وجوب الخلق إيجاب شيء على إرادةٍ مطلقة، بل الإيجاب في الحياة الإنسانية حفاظًا على عنصر الثبات فيه.

وقد يؤدي رفض الواجبات العقلية، أي الوجوب الإنساني، إلى صياغة الأمر المُطلق والحاكم المُطلق والسلطان المُطلق الذي لا يراجعه أحد. العدل في طاعته والجور في عصيانه. هو الذي يحدد مقياس العدل والظلم لا مراجعة عليه ولا قانون يخضع له.[٩]

---

[٧] الواجب ما ينال تاركه ضرر إمَّا عاجلًا وإمَّا آجلًا أو يكون نقيضه محال. والضرر محال في حق الله. وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال ... إن قيل: إنما يجب عليه ذلك لفائدة الخلق لا لفائدة الخلق؛ قلنا: الكلام في قولكم لفائدة الخالق للتعليل والحكم المعلل هو الوجوب. ونحن نطالب بفهم الحكم ولا يعنينا ذكر العلة ...! (الاقتصاد، ص٩١–٩٢).

[٨] نُقل عن الأنبياء والأولياء والعقلاء قولهم: «ليتني كنت تبنة رفعها من الأرض، ليتني كنت ذلك الطائر.» وكل عاقل إذا راجع نفسه بين الوجود واللاوجود فإنه يود لو أنه لم يكن موجودًا لما أُعِدَّ له في الأولى والعقبى؛ ولهذا نُقل عن الأنبياء المرسلين والأولياء الصالحين التكرُّه لذلك والتبرم به حتى إن بعضهم قال: «يا ليتني كنت نسيًا منسيًّا، يا ليتني لم تلدني أمي، يا ليتني لم أكُ شيئًا» (الغاية، ص٢٢٧).

[٩] لا واجب عقلًا على العبد أو الله (الإرشاد، ص٢٦٨). نفس الإيجاب على الله، لا يجب عليه شيء، توجه الأمر عليه محال إجماعًا لأنه الآمر، ولا يتعلق به أمر غيره (الإرشاد، ص٢٧١). الرب مخترع المخترعات فلا خالق سواه. وما يكتسبه العبد من خلق الله فلا معنى إذن في دلالة العقل على وجوب شيء على العبد

ولا يجوز الخلق ثم تخلية العباد بلا تكليف.[10] ولا يعني قول الكل بخلق الله وإرادته التكليف؛ فالتكليف جوهر الخلق، والخلق مرتكز على التكليف. الخلق مجرد إشارة إلى معنى، ودليل إلى مدلول. وما دام كل معلوم موجودًا فالتكليف هو السبيل لتحقيق العمل وتحويله إلى موجود. وفي التكليف لا يستوي الفعلان؛ لأن حرية استواء الطرفَين غير موجودة؛ نظرًا لوجود البواعث. وترجيح فعلٍ على آخر لا يمنع التكليف بل يؤكد حرية الاختيار وقدرة العقل على التمييز؛ لذلك يوجد تفاوت في الأفعال بين المثال والواقع أو بين العزيمة والرخصة كما يقول الأصوليون. ولذلك أيضًا كان موضوع الإيمان والعمل من موضوعات علم أصول الدين، وقد يكون التكليف أحد أسباب الترجيح عن طريق الفكرة الموجِّهة للفعل. لا يقع التكليف مع الفعل أو قبله، فتلك هي الاستطاعة. التكليف مقرون بالخلق. بمجرد الخلق يحدث التكليف؛ فالخلق تكليف. ليست القضية حجةً عقلية ووقوعًا في تناقضٍ منطقي، بل القضية تأسيس مشروعٍ إنسانيٍّ وجوديٍّ فعلي يشكل العقل فيه أحد الوسائل لتحقيق المشروع ولا يشكل نقيضًا له. الغرض من التكليف إظهار الحرية والعقل، فالخلق مشروع خلق، والوجود مشروع إيجاد. والتكليف هو هذا النداء للخلق من أجل ممارسة الحرية وإعمال العقل.[11]

مع استحالة إيقاعه إياه (الإرشاد، ص٢٧١). العقل لا يوجب شيئًا. قال أصحابنا: الواجبات كلها معلومة بالشرع (الأصول، ص٢٦٣). إن العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع (الاقتصاد، ص٨٤). يقول ابن حزم: كل ما فعل أو يفعل أي شيء كان فهو العدل والحق والحكمة والحقيقة. لا شك في ذلك وأنه لا جور إلا ما سمَّاه الله جورًا. وهو ما ظهر في عصيان عباده من الجن والإنس مما خالف أمره، وهو خالقه فيهم كما شاء (الفِصَل، ج٣، ص٩٩–١٠٠). وكذلك شكر المنعم وإثابة المطيع وعقاب العاصي، يجب بالسمع دون العقل ولا يجب على الله شيء ما بالعقل لا بالصلاح ولا الأصلح ولا اللطف، وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة فيقتضي نقيضه من وجهٍ آخر (الملل، ج١، ص١٥٤–١٥٥).

[10] في أن التكليف المبتدأ غير واجب (الأصلح، ص١١٥–١٢٠). في أن تكليف العاقل لا يجب من حيث حصل عاقلًا له (الأصلح، ص١٢١–١٢٦). قد يجوز منه أن يجعل عاقلًا ولا يكلفه المعرفة بأن يضطره إلى العلم به فيما يختص ذاته وفعله وإلى شكره على نعمه، ويُلجِئه إلى ألا يفعل القبيح بأن يعلمه أنه لو رامه لمنع عنه وجعل بينه وبينه (الأصل، ص١٢٦–١٣٧). وعند أهل السنة يجوز تخلية العباد عن التكليف (الأصول، ص١٤٩). وأصل التكليف لم يكن واجبًا على الله إذ لم يرجع إليه نفع ولا اندفع به عنه ضرر (الملل، ج١، ص١٥٤–١٥٥).

[11] احتجَّ نُفاة التكليف بأمورٍ أربعة: (أ) إذا كان الكل بخلقه وإرادته ففيم التكليف؟ وعند المعتزلة: ما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع، وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوجود. (ب) التكليف عند

ومِنْ ثَمَّ كانت بعثة الرسل واجبة من أجل التكليف لعامة الناس.[١٢] وإن أكثر حجج نفي التكليف مستمدة من الجبرية، مما يدل على أن التكليف مرتبط بحرية أفعال الإنسان. وإن كان الجبر نفيًا للتكليف فذلك لأن الله هو الذي يقوم بكل شيء، وبالخلق وبالتكليف وكأن الإنسان لا هدف له ولا غاية، مجرد موجودٍ كوني كالأرض والنبات والحيوان والأفلاك، مجرد زينة، وجود كغيره من الموجودات، لا ميزة له ولا فضيلة. وإذا ما أثبتت الجبرية جواز التكليف فإنها تمنع من بيان صفته. وهذا إنكار للعقل وقدرته على فهم الوحي. فالجبر إلغاء لحرية الأفعال ولقدرة العقل في آنٍ واحد. والمثل المشهور في تكليف أبي جهل وأبي لهب بالإيمان وهو معلوم أنه سيكفر؛ وبالتالي يبطل التكليف بنفي حرية الأفعال أساسًا ويجعل أفعال الإنسان كلها اضطرارية.[١٣] إن تكليف أبي لهب كان لكونه مختارًا.

استواء الداعين محال أو يمتنع الفعل، وعند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع؛ ففيم التكليف؟ (ج) إن وقع التكليف حال حصول الفعل فمحال وإن وجد قبل محال؛ لأن الفعل يعني حصول المقدور. (د) إن لم يكن الأمر بالفعل الشاق غرضًا فهو عيب وغير جائز على الحكيم (المحصل، ص١٥٠).

[١٢] عند الأشاعرة لا يجب على الله بعثة الرسل، وأنه لو بعث لم يكن قبيحًا ولا محالًا، بل أمكن إظهار صدقهم بالمعجزة (الاقتصاد، ص٨٤). لا يجب على الله شيء خلافًا للمعتزلة (المحصل، ص١٤٠–١٥٠). في جواز تخلية العباد عن التكليف (الشرح، ص١٣٠–١٥٢). لا يجب على الله شيء (النظامية، ص٤٠–٥٠). وأنه تعالى لا يجب على الله شيء؛ إذ لا حاكم عليه (الطوالع، ص١٨٩–١٩٨). ندعي أنه يجوز ألا يكلف الله عباده (الاقتصاد، ص٨٣). ندعي أنه يجوز لله ألَّا يخلق وإذا خلق فلم يكن ذلك واجبًا عليه وإذا خلقهم فله ألَّا يكلفهم، وإذا كلفهم فلم يكن ذلك واجبًا عليه (الاقتصاد، ص٩١-٩٢). وقد منعنا تحسين العقل وتقبيحه عند البصريين، وأوضحنا أنه لا واجب على الله (الإرشاد، ص٢٩٥). وعند أهل السنة أن الله لو لم يكلف عباده شيئًا كان عدلًا منه. وهذا خلاف قول القدرية أنه لو لم يكلفهم لم يكن حكيمًا. وقالوا: لو زاد في تكليف العباد على ما كلفهم أو نقص بعض ما كلفهم كان جائزًا على خلاف قول من أبى ذلك من القدرية. وكذلك لو لم يخلق لم يلزمه بذلك خروج عن الحكمة وكان السابق حينئذٍ في علمه أنه لا يخلق. وقالوا: لو خلق الله الجمادات دون الأحياء جاز ذلك منه على خلاف قول القدرية أنه لو لم يخلق الأحياء لم يكن حكيمًا. وقالوا: لو خلق الله عباده كلهم في الجنة لكان ذلك فضلًا منه، خلاف قول القدرية أنه لو فعل ذلك لم يكن حكيمًا (الفِرَق، ص٣٤١-٣٤٢؛ الأصلح، ص١٣٧–١٤٠).

[١٣] تعتمد شُبه المجبرة على استحالة تجويز التكليف للعبد وعدم بيان صفة ما كلفه (الشرح، ص٥٠٧–٥٠٩). إنكار التكليف بحجة أن العبد مجبور فيقبح تكليفه ولأنه لو عري عن الغرض كان عبثًا فيقبح، وإن كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له لتعاليه ولا لغيره فإنه قادر على تحصيله ابتداءً فيقبح التكليف (التحقيق، ص١٥١-١٥٢). ويقول القاضي إن تكليف أبي لهب كان من حيث كونه مختارًا، والأخبار عنه بأنه لا يؤمن من حيث العلم، والعلم لا ينافي الاختيار (الشرح، ص١٤٧-١٤٨).

والإخبار عنه بأنه لا يؤمن نتيجة للعلم وليس للإرادة. ولو حدث على خلاف العلم فليس ذلك انقلاب العلم جهلًا أو الجهل علمًا، بل لأن هناك حرية إرادةٍ إنسانية داخل الإرادة الإلهية وليس داخل العلم الإلهي. بالإضافة إلى أن علم الله علمٌ تجريبي يحدث بعد الوقائع. والحياة امتحان؛ ليعلم الله الفرق بين العاملين والمثبطين. والنسخ دليل على هذا الطابع البعدي للعلم الإلهي. ولما كان العبث على الله محالًا، فالعبث هو فعل ما لا فائدة منه وما لا عقل فيه، فيستحيل تكليف أبي جهل بالإيمان وهو يعلم أنه يكفر ويجبره على الكفر.

ليس الهدف من التكليف النعيم والثواب، بل أداء الرسالة وإظهار إمكانيات الوجود الإنساني في ممارسة الحرية وإعمال العقل.[١٤] وليست الغاية من التكليف استحقاق التعظيم؛ لأن التفضيل بالتعظيم قبيح لأن الثواب ليس هدفًا إنما الغاية منه تأكيد الإنسانية وتحويلها من مشروعٍ ممكن إلى واقعٍ متحقِّق. قد يعني التعظيم إمكانية أن يتحول الإنسان إلى إله والقضاء على محدودية الإنسان بفعله، وبالتالي التشبه بالخالق والعودة إليه، فيصبح الخالق وكأن لا أحد معه كما كان. التكليف بهذا المعنى خطٌّ مقابل للخلق. فإذا كان الخلق حركة من الله إلى العالم، فإن التكليف يكون حركة من العالم إلى الله. ليس عيب التعظيم أنه يقوم على الحسن والقبح العقليين، بل عيبه أنه يربط الفعل بالجزاء وهو ربطٌ خارجي. نتيجة الأفعال مرتبطة بالأفعال ذاتها. بل إن غياب الاستحقاق لا يطعن في وجوب الفعل. وحدوث الضرر والمشقة والجهد والمعاناة قد يكون كل ذلك أحد مظاهر التحدي الإنساني وإقدامه على الفعل.[١٥]

التكليف نابع من طبيعة الإنسان، والوحي ما هو إلا تأكيد لها. ولا يوجد إنسان، والأَولى ألا يوجد نبي أو ولي، ويتمنى ألا يكون إنسانًا ذا رسالة، ويتمنى أن يكون جمادًا

إن قصة أبي جهل لا احتجاج بها، فإن ما كلفه به ممكن في نفسه ومتمكن منه بكونه مقدورًا له، فلم يكن ما أوجدناه من التمكين غير واقع ولا متصوَّر (الغاية، ص٢٣٣، ص٢٤٥؛ الشرح، ص٥١١–٥١٨؛ الاقتصاد، ص٩٣-٩٤).

[١٤] عند فريق من المعتزلة لا يجوز أن يبدأ الله الخلق في الجنة ويتفضل عليهم بالملذات دون الأذَوات؛ لأن الله لا يجوز في حكمته أن يعرض عباده إلا لأعلى المنازل، وأعلى المنازل منزلة الثواب. لا يجوز ألا يكلفهم الله المعرفة، ويستحيل أن يكونوا إليها مضطرين. فلو لم يكونوا بها مأمورين لكان الله قد أباح لهم الجهل به وذلك خروج عن الحكمة.

[١٥] قالت طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق (المحصل، ص١٤٩–١٥٠؛ الطوالع، ص١٩٧–١٩٨؛ المطالع، ١٩٨).

أو طبيعة. ولا يمكن أن يأتي الوحي إلا مؤيدًا للطبيعة. وفي إنكار الوحي للتكليف إنكار للوجود الإنساني. كيف يوجد إنسان بلا تكليف؟ ما دام الإنسان قد وُجد فرسالته توجد معه. ومن الذي سيقوم بتحقيق الوحي كنظامٍ مثالي للعالم؟ إن الفَرق بين الإنسان والجماد هو التكليف، أداء الرسالة والأمانة. وما دام الإنسان حرًّا عاقلًا فإنه يكون بالضرورة مكلَّفًا؛ لذلك يقرن الخلق بالتكليف، فيكون الوجوب للخلق والتكليف معًا. وجود الإنسان أداؤه رسالته.[١٦] وماذا يعني العالم بلا خلق ولا تكليف؟ وكيف يُعرَف الله بلا خلق ولا تكليف؟ لا تُعرَف الذات إلا من ذاتٍ أخرى ترى في الذات الأولى نفسها كموضوع كما ترى الذات الأولى نفسها في الذات الثانية كموضوع، خروجًا من الوحدة الصورية الفارغة.[١٧]

والتكليف داخل في حدود الطاقة الإنسانية لأنه تعبير عن بذل الجهد، وبالتالي يستحيل تكليف ما لا يُطاق. وكيف يكون التكليف مجرد كلام من متكلم إلى آخر ليس له شرط إلا الفهم؟ ألا يتضمن الكلام طلبًا للفعل، والفعل في حاجة إلى قدرة واستطاعة؟ هل الوحي مجرد كلامٍ مفهوم وليس نداءً للفعل ونظامًا مثاليًّا للعالم يتحقق بقدرة الإنسان؟ التكليف قائم على فهم الخطاب وعلى بذل المجهود وليس مجرد فهمٍ نظري دون تحقق عملي. وإذا كان النقل أساس العقل، فإن حتى شرط الفهم لا يكون مطلوبًا. صحيح أن التكليف لغويًّا يكون من أعلى إلى أدنى، وأن الالتماس يكون من المثل، وأن الدعاء والسؤال يكونان من أدنى إلى أعلى، ولكن المسألة ليست علاقة أعلى بأدنى أو أدنى بأعلى أو مثل بمثله، بل التأكيد على وظيفة العقل وغاية الفعل وقدرة الإرادة دفاعًا عن الوجود؛ فالوجود نفسه مشروع إيجاد يثبت بالحرية والفعل. إن دعاءنا لله بألَّا يكلِّفنا ما لا طاقة لنا به قد تم تحقيقه بالفعل

[١٦] هذا هو معنى الآية المشهورة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ (٣٣: ٧٢)، وهو أيضًا معنى خلافة الإنسان لله في الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (٢: ٣٠)، ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (٢٤: ٥٥)، ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ﴾ (٦: ١٣٣)، ﴿وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّونَهُ شَيْئًا﴾ (١١: ٥٧)، ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (٢٤: ٥٥)، ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ (٦: ١٦٥)، (٣٥: ٣٩)، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ (١٠: ١٤)، (١٠: ٧٣)، ﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾ (٢٧: ٦٢).

[١٧] هذا هو معنى الحديث القدسي المشهور الذي يُردِّده الصوفية: «كنت كنزًا مخفيًّا، فأحببت أن أُعرَف، فخلقت الخلق فبه عرفوني».

في فرض الصلوات الخمس وليس الخمسين، وفي الناسخ والمنسوخ والانتهاء إلى سماحة الشريعة والاعتراف بالتخفُّف والضعف والوهن. وهو ما وضعه علماء الأصول في قواعدَ معروفة باسم: «لا ضرر ولا ضرار»، «الضرورات تبيح المحظورات» ... إلخ. وحجة تكليف إيمان أبي لهب في الجبر وتكليف ما لا يُطاق وهدم العقل. وكيف بواقعةٍ واحدة تكون أساسًا لعلم بأكمله وهو علم العقائد في العقليات، في أصلي التوحيد والعدل؟[١٨] لا يجوز إذن تكليف ما لا يُطاق، لا فرق في ذلك بين تكليف العاصي الذي علم بعصيانه من قبلُ كما هو الحال في حال أبي لهب وأبي جهل، وبين تكليف يقوم على الجمع بين الضدَّين وقلب الحقائق أو التكليف بأمرٍ ممكن غير متعلق بالقدرة.[١٩] إن تكليف ما لا يُطاق سفه وعبث، وكلاها قبيح يجب تركه. وإذا كانت الغاية من التكليف التحقيق، فكيف يتم التكليف بما لا يُطاق؟ وإذا كانت الغاية من التكليف تنفيذ الأحكام، فكيف يخرج الفعل عن حدود الطاقة؟[٢٠]

[١٨] عند الأشاعرة لا يمتنع تكليف ما لا يُطاق ... تكليف ما لا يُطاق جائز عندنا نتيجة؛ لأنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا مُعقِّب لحكمه (المواقف، ص٣٣٠–٣٣١). لله أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه ... التكليف نوع خطاب له متعلق وهو المكلف به، وشرطه أن يكون مفهومًا فقط. وأمَّا كونه ممكنًا فليس بشرط لتحقيق الكلام (الاقتصاد، ص٨٣). له أن يكلفنا ما لا طاقة لنا به. ولو شاء ذلك لكان من حقه. ولو لم يكن له ذلك لما أمرنا في ألا يحملنا ذلك (الفصل، ج٣، ص١٠٠). أنه تعالى مطلق التصرف، فلا يقبح منه شيء البتة. وكلام المعتزلة إنما يرجع إلى قياس الغائب على الشاهد وهو باطل بالضرورة. فتكليف علام الغيوب لحِكَم ومصالح وأسرار في نفس التكليف وفي استحقاق الثواب والعقاب قد لا تهتدي العقول إليها (التحقيق، ص١٤٧).

[١٩] ما لا يُطاق على مراتبَ ثلاث: (أ) أدناها امتناع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو إرادته أو إخباره، فمثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لأنها لا تتعلق بالضدَّين. والتكليف بهذا جائز، بل واقع إجماعًا، وإلا لم يكن العاصي مكلَّفًا. (ب) أقصاها لامتناع النفس، مفهومة كالجمع بين الضدَّين وقلب الحقائق وهذا غير مقصود الوقوع ... (المواقف، ص٣٣٠–٣٣١). مراتب المحال ثلاثة: (أ) ما يمتنع بعلم الله أنه لا يقع أو بإرادته أو بإخباره ولا نزاع في وقوع التكليف به. (ب) ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وفي التكليف به تردد لأنه يستدعي تصور المكلف به واقعًا. (ج) ما أمكن في نفسه ولكن لم يقع متعلقًا لقدرة وهو التكليف بما لا يُطاق (التحقيق، ص١٤٧–١٤٨).

[٢٠] عند المعتزلة تكليف ما لا يُطاق سفه وعبث، وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة؛ فيجب تركه (التحقيق، ص١٤٧). أنكرت المعتزلة تكليف ما لا يُطاق (الاقتصاد، ص٨٣). قبح تكليف ما لا يُطاق (المحصل، ص١٤٧)، قبَّحه المعتزلة عقلًا، فإن من كلف الأعمى نقط المصاحف وألزمه المشي إلى أقاصي البلاد

(٢) شُكر المنعم

قد يكون «شُكر المنعم» من الواجبات العقلية؛ فشكر المنعم حسن وعدم الشكر قبيح. ويظهر في مقدمات الأول الخمسة في الاعتزال مثل النظر.[٢١] فالقصد من النعمة الإحسان؛ لذلك استوجبت الشكر. ولكن يبقى سؤال: هل الإنسان مُحسَن إليه؟ النعمة هي المنفعة أي اللذة والسرور، والمنفعة بها مصالح العباد أساس الشرع وليست هبة أو تفضُّلًا. وهي من الطبيعة وليست من إرادةٍ مشخصة. الشكر الوحيد هو تمثُّل الطبيعة أو معارضتها ونفيها ورفضها والتنكُّر لها. والاعتراف بالشكر لا يكون باللسان أو بالقلب بل بالعمل، والقلب عمل للشعور. العبادات أعمالٌ رمزية لا تكفي للشكر ولا تدل عليه؛ لأنها صورية بلا مضمون. إنما الأعمال المباشرة هي التي تفي بالشكر، الأعمال ذات المضمون التي تحقق رسالة الإنسان في الحياة. الأعمال شكر. والشكر الوحيد هو العمل وتأدية الواجب بصرف النظر عن إرضاء أحد في أن يحقق أوامر الله ونواهيه.[٢٢] لا شكر ولا جحود، ولكن مجرد أداء الواجب وتحقيق الرسالة. ولا يمكن التوفيق بين الطاعة التي تكون شكرًا والطاعة التي تسعى لنيل الثواب، فهما فعلان متضادان. والنعم منها ما لا يقدر عليها إلا الله مثل الحياة والموت، ومنها ما يقدر عليها غيره مثل نعمة المعرفة ونعمة الجهاد. فإذا استوجبت الأولى الشكر؛ لأنها من فعل الغير فإن الثانية لا تستوجبه؛ لأنها من فعل الذات. وإذا كانت المنافع ثلاثة: التفضل وهو النفع الموصل إلى الغير أوَّلًا، والعوض وهو النفع المستحق لا على سبيل التعظيم والإجلال ثانيًا، والثواب وهو النفع المستحق على سبيل الإجلال والتعظيم ثالثًا، فإن الشكر

وطلب منه الطيران إلى السماء عُدَّ سفيهًا، وقبح ذلك في بداية العقول وكان كآمر الجماد (المواقف، ص٣٣٠–٣٣١).

[٢١] شكر المنعم عند المعتزلة من الواجبات العقلية. يجب الشكر على العباد لأنهم عباد قضاءً لحق نعمته، ثم يجيء عليه الثواب على الشكر (الاقتصاد، ص٩٦–٩٧). وعند الجبائي وابنه: المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبيح واجباتٌ عقلية (الملل، ج١، ص١١٧). شكر المنعم على نعمه بالطاعات والعبادات واجب عند المعتزلة (حاشية الخلخالي، ص٢٠٣؛ الشرح، ص١٣٤، ص٧٧–٨٥). العاقل إذا علم أن له ربًّا وجوَّز في ابتداء نظره أن يريد منه الرب المنعم شكره، ولو شكره لأثابه وأكرم مثواه، ولو كفر لعاقبه وأرداه. فإذا اضطر له الجائزان فالعقل يرشده إلى إيثار ما يؤديه إلى الأمن من العقاب وارتقاب الثواب (الإرشاد، ص٢٦٨).

[٢٢] الإرشاد، ص٢٧٢؛ الغاية، ص٢٤١.

يكون في الأوَّل فقط، أي في التفضل ابتداءً ولا يكون في العوض والثواب لأنهما استحقاق. الشكر إذن إحدى صور الاستحقاق، أي ربط الإنسان بغيره بقانون متبادل لأداء الحقوق المتبادلة. إن الحقائق موجودة في الطبيعة والشكر إسقاطٌ إنساني عليها وخلط بين الحقائق الطبيعية الضرورية والمعاملات الإنسانية الحرة. إذا كانت نعم الله ابتداءً تستوجب الشكر، فإن نعمه التي تتم بجهد الإنسان وفعله نتيجةٌ طبيعية للعمل. وكيف يكون الشكر وهو قليل على نعمٍ كثيرةٍ متجددة لا يمكن استيفاء حقها من الشكر؟[٢٣] وكيف يتم الشكر على أداء الواجب وفي الأمثال العامية: «لا شكر على واجب»؟ وإذا كان الشكر لطلب الثناء وتجنب العقاب، فكيف لا يقع الشاكر في التملق؛ تملق طرف واقتضاء من طرفٍ آخر؟ وإذا كان الشكر ليس فقط للنعم بل للتوفيق، فإن الإنسان سيتحول من كونه فاعلًا إلى كونه شاكرًا، يلهث لسانه بالحمد والشكر، ويصبح صوفيًّا ذليلًا أسير النعمة، ويتحول موقف الإنسان في العالم من موقف الفاعل إلى موقف المستجدي والسائل أو الشاكر والحامد. ويصبح الشكر بديلًا عن الفعل بل وقضاءً عليه وقبولًا للأفعال الخارجية خيرها وشرها، فما على الإنسان إلا الشكر. إن تعارض الخاطران، أحدهما بالشكر والآخر بعدم الشكر يجعل كليهما واردَين في السلوك الإنساني.[٢٤] وكون الشكر عادةً لا يعني غياب أي أساسٍ عقلي له؛ فاختلاف العادات لا يعني اختلاف معانيها. التجربة الإنسانية واحدة بالرغم من اختلاف ظروفها.[٢٥] إن إنكار الشكر قد يضع الإنسان أيضًا في علاقةٍ آلية مع الغير ومع مبادئه، ويتحول إلى مجرد آلة لتنفيذ الأحكام. وقد يحتاج الإنسان أحيانًا إلى الاعتراف بالفضل والجميل كنوع من الاعتراف بالحق تقويةً للعزيمة واستمرارًا للفعل الحر؛ لذلك لا تُثار القضية في الجبر لأن الله خلق العالم اضطرارًا لا لغرض، جلب نفع أو دفع ضرر، وكأن الله خلقه بلا غاية منه أو فيه.

---

[٢٣] حاشية الخلخالي، ص٢٠٣.

[٢٤] الإرشاد، ص٢٦٩–٢٧٠؛ الفصل، ص٧٩–٨١.

[٢٥] النهاية، ص٢٨٣. وحجة الشهرستاني أن الشكر عادة لا معنى. قال الأستاذ أبو إسحاق: الشكر يُتعب الشاكر ولا ينفع المشكور، فلا فائدة في فعله لاستواء فعله وتركه. وعند المعتزلة الشكر ينفع الشاكر ولا يضر المشكور. قال الأستاذ: ربما يضر الشاكر؛ لأنه شكر قليل ونعمه كثيرة. وعند المعتزلة الشاكر لا يقتصر على بعض النعم. قال الأستاذ: الشكر لا يكافئ النعم ولا يقابلها. الشكر عن طريق رضا المشكور على الشاكر، وهذا بالسمع. فالشكر يحسن بالشرع (النهاية، ص٣٩٠–٣٩١). ويعطي الغزالي حجتَين لنتائج الشكر: (أ) الاشتغال به يصرف العبد عن الدنيا (وذلك نقد للتصوف). (ب) الاشتغال به قد يجعل الإنسان فضوليًّا للتعرف على من يشكره فيفكر في الذات والصفات والأفعال (وذلك تحريم لعلم الكلام) (الاقتصاد، ص٩٦–٩٧).

سادسًا: تنزيه الله عن فعل القبائح

إذا كانت الواجبات العقلية مثل الخلق والتكليف وشكر النعم واجبات من جانب الإنسان، فقد تمتد الواجبات العقلية فتشمل أيضًا الله؛ نظرًا لأن لفظ الوجوب يُطلَق على الإنسان والله معًا، على الوجوب الأخلاقي والوجوب بمعنى واجب الوجود. بل إن الواجب العقلي الأوَّل، أي الخلق والتكليف، يصعب الحكم عليه، هل هو واجبٌ إنساني أم واجبٌ «إلهي». فالله هو الخالق وهو المكلِّف والإنسان هو المخلوق وهو المكلَّف. والواجب الإنساني، شكر المنعم، يصعب التمييز فيه أيضًا بين الإنسان وهو الشاكر، وبين الله وهو المشكور؛ فالشكر فعلٌ مشترك بين الشاكر والمشكور وإلا كان هناك جحود ونكران.

وهناك واجباتٌ عقليةٌ أخرى يتضح فيها هذا التوتر بين الجانبين، جانب الله وجانب الإنسان، وذلك مثل تنزيه الله عن فعل القبائح والشرور والآثام والمعاصي، وتبرئته عن فعل الظلم. وكيف يمكن إضافة القبائح إلى الله؟ كيف يمكن تجويز الظلم والجور عليه؟ إن لم تكن هناك واجباتٌ عقلية، فما هو الطريق إلى تنزيه الله عن فعل القبيح؟ تجمع الأمة على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب، ولكن الخلاف في الأساس والتصور. هل يرجع ذلك إلى ذاته وصفاته، فهو الحاكم يفعل ما يشاء في حكمه، وملك يفعل ما يريد في ملكه، أم لأن ذلك حكم العقل رعايةً للصلاح والأصل وإعمالًا للغائية والعلية وتعويضًا عن الآلام أو على أقل تقدير لطفًا بالعباد؟ التنزيه الأوَّل يرجع إلى طبيعة الذات، في حين أن التنزيه الثاني يرجع إلى مصالح العباد. الأوَّل مفروض من جانب الله، والثاني مفترض من جانب الإنسان.

(١) هل الله خالق الخير والشر؟

إن أول طريق لتنزيه الله عن فعل القبائح يرجع إلى أن الله خالق كل شيء، يفعل ما يريد، فلا واجب عليه ولا قبيح في فعله. وذلك راجع إلى طبيعته وذاته. هو مالك كل شيء، يتصرف في ملكه كما يشاء. لا يوجد مقياس لفعله ولا حكم بأمر ولا بنهي.[١]

ولكن ألا يضل المالك؟ أليس له من يراجعه؟ ألا يوجد مقياسٌ موضوعي آخر عن عقل أو طبيعة أو جماعة، من مصلحة أو مفسدة؟ وهل العالم مملوك أم هو موجود؟ هل يقع العالم في مقولة الملكية أم في مقولة الوجود؟ ألا يؤدي ذلك إلى الجبر المطلق وبالتالي يرجع موضوع الحسن والقبح إلى الموضوع الأوَّل وهو خلق الأفعال؟ أليس في ذلك إثبات للقبح كحق للمالك دون تبرئته منه؟ وكيف يكون الله مسئولًا عن الشر والآثام والظلم والقبائح التي لا يمكن نفيها وإن أمكن تبرئة الذات منها؟ وهل يتم حل قضية، وهي قضية تنزيه الله عن فعل الشرور، بخلق قضيةٍ أخرى وهي الوقوع في القضاء والقدر وإنكار الشرور في العالم عن طريق هدم خلق الأفعال الذي تم إثباته أولًا في الشق الأول من أصل العدل؟ إن قبول كل شيء من الله هو قضاء على خلق الأفعال والحسن والقبح معًا لأنه إنكار لمسئولية الإنسان عن الشر وجعل الله مسئولًا عنه. كما أنه إنكار للشر ليس لأنه نقص في الخير في الإدراك الإنساني، ولكن تبرئة لله منه عن طريق نسبة كل شيء إليه؛ وبالتالي محو التفرقة بين الخير والشر والتمييز بين الحسن والقبح.[٢]

---

[١] عند الأشاعرة أجمعت الأمة على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب من جهة أنه لا قبح ولا واجب عليه؛ فالله حاكم يحكم فيما يريد (المواقف، ص٣٢٨؛ القول المفيد، ص٥٣؛ حاشية الكلنبوي، ص١٨٥). وهو أنه سبحانه مالك الملك على الإطلاق، وكل من كان مالك الملك على الإطلاق فإنه يتصرف في ملكه، ومن تصرف في ملكه فإنه لا شيء من أفعاله قبيح (المسائل، ص٣٧٦). والدليل على أن كل ما فعله فله فعله أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه قبيح ولا آمر ولا زاجر ولا ما ظهر ولا من رسم له الرسوم وحدَّ له الحدود. فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء إذا كان الشيء إنما يقبح مِنَّا لأنَّا تجاوزنا ما حدَّ لنا وأتينا ما لم نملك إثباته، فلما لم يكن الباري مملوكًا ولا تحت آمر لم يقبح منه شيء (اللمع، ص١١٧–١١٨). وكذلك ليس ظلمًا خلقه للأفعال التي هي من عباده كفر وظلم وجور؛ لأنه لا آمر عليه ولا ناهي، بل الأمر له والملك له (الفصل، ج٣، ص٨٢–٨٣). ولا يهتدي أحد إلا مَن هَداه الله، ولا يضل أحد إلا من أضله الله، ولا يكون في العالم إلا ما أراد الله كونه من خير أو شر وغير ذلك، وما لم يرد كونه فلا يكون البتة (الفصل، ج٣، ص٧٧–٧٨).

[٢] إن الله يجوز في حقه أن يخلق الخير والشر، إن الأمور خيرها وشرها بقضاء وقدر (الكفاية، ص٦٥–٦٨). جواز أن يخلق الله سبحانه الخير والشر (المحصل، ص٢٩–٣٢). في أنه سبحانه لا قبيح في

والحقيقة أن ذلك تضخيم للسؤال الأوَّل وإحالته إلى سؤالٍ أعمَّ تحاشيًّا من الإجابة الخاصة، فبدل أن يكون السؤال على مستوى الفعل الإنساني، فإنه يصبح على مستوى الكون والخلق. بدلًا من أن يكون السؤال: هل الله هو خالق القبح في أفعال الإنسان؟ يصبح: هل الله خالق الشر خلقه للخير في الكون؟ هل يضر الله كما ينفع؟ والسؤال يتوجه إلى الشر وليس على الخير لأنه من الطبيعي أن يصدر الخير عن الخير، بالرغم مما يثير ذلك في موضوع خلق الأفعال. ويتوجه نحو الشر لتبرئة الله عن الشر، فينتهي بإثباته له لما كان خالقًا لكل شيء. ويدل السؤال التقليدي: هل يُقال خلق الله الشر؟ على البناء النفسي نفسه الذي يدل عليه سؤال: هل يرزق الله الحرام؟ في آخر موضوع خلق الأفعال، في الآجال والأرزاق والأسعار. وبدلًا من أن يكون الهدف تبرئة الله من الشر فإنه ينتهي إلى تبرئة الإنسان منه وجعل الله مسئولًا عن كل شيء كما هو الحال في الجبر.[3] إن أخطاء الجبر كثيرة، وعلى رأسها إضافة القبيح إلى الله مع أن الهدف كان هو تنزيهه عن فعله. وكيف يصدر القبح عن الحسن والشر عن الخير؟ والجبر أيضًا إنكار لحرية الإنسان ومسئوليته عن القبح، هذه الحرية التي تم إثباتها من قبلُ في خلق الأفعال وأصبحت أحد مكتسبات

أفعاله ولا يجوز وصفها بأنها قبيحة (المسائل، ص٣٧٣–٣٧٨). الله خالق الخير، هو أيضًا خالق الشر. بل إن القدرة أعم من التأثير والكسب (القول المفيد. ص٣٨–٣٩). مذهب أهل السنة أن الله يجوز عليه خلق الخير والشر خلافًا للمعتزلة في الحسن والقبح وخلق الأفعال (التحفة، ص١٤، شرح عبد السلام، ص١٠٢–١٠٣). وقد قيل شعرًا:

فهو تعالى خالق كل عمل خيرًا وشرًّا فاجتنب أهل الزلل

(الوسيلة، ص٣٨)

وجائز عليه خلق الشر والخير كالإسلام وجهل الكفر

(الجوهرة، ص١٤–١٥)

[3] عند أهل الإثبات (الأشاعرة) ينفع له المؤمنين ويضر الكافرين في الحقيقة في دنياهم، وفي ذلك فريقان: (أ) أن لله نعمًا على الكافرين في دنياهم كنحو المال وصحة البدن. (ب) أبى ذلك بعضهم لأن كل ما فعله بالكفار إنما فعله بهم ليكفروا (مقالات، ج٢، ص١٩٥–١٩٦). وعند أهل الإثبات أيضًا عذاب جهنم ضرر وبلاء وشر في الحقيقة، وأن ذلك ليس بخير ولا صلاح ولا منفعة ولا رحمة ولا نظر (مقالات، ج٢، ص١٩٥).

العدل، ومِنْ ثَمَّ يهدم علم أصول الدين ما بناه من قبلُ، ويعود من البداية لإثبات الحرية. كما أنه إثبات الوجود الموضوعي للقبيح لأنه مخلوق، والخلق شيء، ولا يمكن أن يخلق العدم أو النقص أو الغياب. وبدلًا من تبرئة الله من فعل القبيح فإنه يثبت مرتين، كفعلٍ إلهي وكوجودٍ موضوعي، مرة في الله ومرة في الكون، والإنسان كموجود بين عالَمين غائب وحريته ساقطة. وفي الوقت نفسه ينتفي القبح الإنساني نظرًا لتسليم الإنسان بكل شيء واعتباره القبح من نسيج الوجود وأحد مخلوقات الله. ويصبح الجبر سلاحًا ذا حدَّين، ينقلب من الإنسان إلى الله، فالقبح ضرورة كونية لا يستطيع أحد أن يغير منها. فتسلب الحرية من الإنسان كما تسلب الحرية من الله، وكأن الله يفعل الشر ضرورة فعله للخير. إن إثبات قدرةٍ مشخصة على فعل القبيح إلغاء لقوانين العقل وحرية الإنسان، ويقوم على التشبيه وعلى إسقاط الإنسان لنفسه خارجًا عنه.[٤] وإذا كان من الصعب إيجاد حججٍ عقلية على الجبر وجعل الله خالقًا للخير والشر، فإنه يسهل إيجاد حججٍ نقلية ومنها قصة غواية إبليس لآدم كجزء من الخطة الإلهية. وهذا إنكار للحرية الإنسانية، إنكار لقدرة الإنسان على الدخول في التحدي مع الآخر الغاوي. فالإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يعيش في عالَمين، عالم الخير والشر، عالم الضرورة والحرية، في حين تعيش باقي المخلوقات في عالمٍ واحد، الحتمية للخير أو الحتمية للشر، وهما العالمان اللذان سُمِّيا عالم الملائكة والشياطين اعتمادًا على الصورة الفنية.[٥] والحقيقة أن الحجج النقلية معارضة بأخرى تنزه الله عن

[٤] أضافت المجبرة إلى الله كل قبيح (الشرح، ص٣٠١). أضافت القبائح إلى الله من جميع الوجوه (المحيط، ص٢٤٥)، وقالت: إن كون القبيح قبيحًا من الله مستحيل (الشرح، ص٧٠). وقالت: الله غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح وإن قدر على أن يجعله كسبًا للعبد؛ وبالتالي ناقضوا حيث أضافوا إلى الله كل قبيح، وعند المجبرة لا يوصف بالقدرة على أن يفعل خلاف ما علم أنه يفعل (الشرح، ص٣١٣). ويبرئ الأشاعرة الله من أن يكون جائرًا سفيهًا فاعلًا للقبيح بالرغم من نسبة كل شيء إليه (الإبانة، ص٤٧–٥٤).

[٥] يقول إبليس: إذا خلقني الله وكلفني عمومًا وخصوصًا ولعنني ثم طرقني إلى الجنة وكانت الخصومة بيني وبين آدم، فلم سلطني على أولاده حتى أراهم من حيث لا يرونني وتؤثر فيهم وسوستي ولا تؤثر في حولهم وقدرتهم واستطاعتهم؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو خلقهم على الفطرة دون أن يحيدوا عنها فيعيشون طاهرين سامعين مطيعين، وكان أحرى بهم وأليق بالحكمة؟ سلمت بهذا كله، خلقني وكلفني مطلقًا ومقيدًا وإذا لم أطع لعنني وطردني وإذا أردت دخول الجنة مكنني وطرقني، وإذا عملت عملي أخرجني ثم سلطني على بني آدم فلم إذا استمهلته أمهلني؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو أهلكني

فعل الشرور والقبائح والآثام والمعاصي، وتنسب ذلك كله إلى الإنسان إثباتًا لحريته وتثبيتًا لمسئوليته.[٦]

وهل يكفي تنزيه الله عن القبائح ذاتًا وصفاتٍ، وتنزيهه عن الشهوة والغضب حتى لا يكون هناك شر في العالم؟ والحقيقة أن تنزيه الله عن فعل القبيح بالعودة إلى الذات والصفات ليس استدلالًا، بل إثباتًا للتوحيد دون تعامل مع القبائح والشرور والظلم والجور في العالم، أي تناول أفعال الإنسان ومسئوليته عنها. وهو عجز عن الانتقال من التوحيد إلى العدل وحل مسائل العدل بالعود إلى أصل التوحيد.[٧] بالإضافة إلى أن هذا التصور المثالي للذات إنما هو ناشئ عن نفي صفات النقص عن الإنسان وبالتالي فإن منشأه العدل. فكيف يأتي التوحيد كحل لمسألة العدل؟ اللهم إلا إذا جعلنا التوحيد ناشئًا من العدل، وكأن العدل أساس التوحيد! وكيف يتم تبرئة الذات المشخص عن فعل القبيح وفي الوقت نفسه يكون قادرًا على كل شيء بفعل الخلق؟[٨] إن إثبات الصفات والأفعال على ما بان في التوحيد يؤدي إلى القضاء على حرية الأفعال، كما أنه يؤدي إلى إنكار الصفات الموضوعية في الأشياء.

في الحال استراح آدم والخلق مني وما بقي شر ما في العالم؟ أليس بقاء العالم على نظام الخير خيرًا من امتزاجه بالشر؟ (الملل، ج١، ص١٥–٢٣).

[٦] وذلك مثل: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ (٤: ٤٩)، (الإنصاف، ص١٥٢-١٥٣)؛ ﴿وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ (٢: ٢٠٥)، (الإنصاف، ص١٦٢)؛ ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ (٢٨: ١٥)، (الإنصاف، ص١٥١-١٥٢)؛ ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ (٦٧: ٣)، (الإنصاف، ص١٥٠-١٥١)؛ ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾(٤١:٤٦)، (الإبانة، ص٥١؛ الشرح، ص٣١٥-٣١٦؛ المحيط، ص٢٢٥–٢٤٨)؛ ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ (٤: ٤٠)، ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (١٨: ٤٩). ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾ (٤٢: ٢٧).

[٧] في أنه سبحانه لا قبيح في أفعاله ولا يجوز وصف أفعاله بكونها قبيحة. والدليل عليه أنه منزه عن الشهوة والغضب واللغو في الأفعال، وثبت أنه خالق كل شيء؛ فيلزم ألا يكون شيء من أفعاله قبيحًا لأنه لو كان شيء من أفعاله قبيحًا لوجب ألَّا يخلق الله ذلك الفعل (المسائل، ص٣٧٦).

[٨] الكلام في العدل. المقصود أن نبين أنه تعالى لا يفعل إلى الحسن ولا بد من أن يفعل الواجب ولا يتعبد به إلا على وجه معين. ونبين تنزيهه عن القبيح بعد الدلالة على أنه قادر على ما إذا فعله كان قبيحًا وأن القبيح لا يستحيل منه لأمر يرجع إلى أحواله كونه ربًّا مالكًا ناهيًا (التعديل والتجوير، ص٣-٤). في أن الله موصوف بالقدرة على ما لو فعله كان قبيحًا (الشرح، ص١٠٨–٢٩٩).

وقد يتم تنزيه الذات المشخص وذلك بالتمييز بين الذات والصفات وإثبات صفاتٍ زائدة على الذات؛ فتكون صفات أفعال وليست صفات ذات.[٩] ولكن في هذه الحالة تفعل الصفات في العالم وتهب الأشياء صفاتها من الخارج. وبالتالي تكون الأشياء تابعة في صفاتها إلى قدرةٍ خارجة عنها. فإذا ما كانت الصفات مساوية للذات، فإن الصفات لا تفعل في العالم، وترد إلى العالم موضوعيته، وتصبح صفاته ذاتيةً ثابتة لا تتغير. فتظهر صفات الأشياء في ذاتها وكأن صفات الذات تصبح صفات الأشياء. ويكون الأمر والنهي من الله كاشفين عن الحسن والقبح في الأشياء. ولا يثبت حسن الفعل أو قبحه بحسن الفاعل أو قبحه، بل يثبت حسن الوضع الناشئ عن الفعل أو قبحه. فالفعل وإن كان صادرًا عن فاعل، إلا أنه يهدف إلى تغيير بناء الواقع. فحسنه وقبحه موضوعيان لا شخصيين.[١٠] وليس المقصود من طرح مسألة الصفات الذاتية للأفعال تبرئة الذات المشخص واتهام النفس، فهذا موقفٌ بطولي عاجز، بطولي لأنه يقوم على اتهام النفس وتبرئة الغير، وعاجز؛ لأنه غير قادر على إدراك الصفات الذاتية للأفعال. ودفاعًا عن الله الخير وإثباتًا لمسئولية الإنسان عن الشر تكون الإجابة أن الله ليس خالقًا للشر. الخير والشر صورتان عامتان لمواقفَ اجتماعية، نافعة أو ضارة، وليسا شيئين مجسَّمين. هي أوضاعٌ اجتماعيةٌ ناشئة عن ممارسة حريات الأفراد وضغوط الجماهير. ومع أن النفي أكثر تنزيهًا لأنه يضع عواطف التأليه في حيز الكمال إلا أنه يؤدي إلى إثبات الحرية الإنسانية. فالإنسان يتحمل أفعاله وهو مسئول عنها حتى ولو لم يكن عنها راضيًا. وتلك طبيعة الفعل الحر والإحساس بالمسئولية عنه.[١١] قد يكون الشر مجرد عرض أو يكون عقابًا في الآخرة نتيجة للأفعال

---

[٩] لا يصح أن نُنزِّه عنه كثيرًا من الأفعال إلا بعد بيان كونها أفعالًا. وذلك يقتضي أن نبين أن الكلام فعله وليس هو من صفات ذاته، وكذلك القول في الإرادة لأنه لا يصح أن ننزهه عن إرادة القبائح لقبحها إلا بعد كونها فعلًا وإبطال قول إنه مريد لنفسه (التعديل والتجوير، ص٤).

[١٠] المحيط، ص٢٥٠–٢٥١، ص٢٥٤.

[١١] عند المعتزلة: لا يجوز أن يضر الله أحدًا في الحقيقة (مقالات، ج٢، ص١٩٥–١٩٦). وعند المعتزلة إلا عبادًا: يخلق الله الشر الذي هو عرض والسيئات التي هي عقوبات، وهو شر في المجاز وسيئ في المجاز (مقالات، ج١، ص٢٨٧). وعند الجبائي أن الله لا يضر أحدًا في باب الدين ولكنه يضر أبدان الكفار بالعذاب في جهنم بالآلام التي يعاقبهم بها. الله خير بما فعل من الخير لأن من كثر منه الشر قيل له شرير. الأمراض والأسقام ليست بشرٍّ في الحقيقة، وإنما هي شر في المجاز وكذلك جهنم. فاعل الشر شرير. وعذاب جهنم ليس بخير ولا شر في الحقيقة لأن الخير هو النعمة وما للإنسان من منفعة، والشر

وطبقًا للاستحقاق وقد يكون مجازًا لا حقيقة. وفي كل الحالات تثبت مسئولية الإنسان عنه. الأفعال الحسنة والقبيحة هي أفعال الإنسان، والإنسان مسئول عنها في العالم وأمام الناس.

(٢) هل الله قادر على فعل القبيح؟

وهو السؤال نفسه السابق ولكن مركز على الصفات، وخاصةً القدرة على الفعل الإنساني. وإثباتًا لحق الذات ومطلق الصفات يكون الرد بالإيجاب؛ فالله قادر على فعل القبيح. ويمكن إثبات ذلك بعدة حججٍ عقلية منها القسمة العقلية. فإمَّا أن يفعله ويقبح منه فعله وبالتالي تلزمه الحجج لتنزيهه عن فعل القبيح أو يحسن منه وهو غير معقول.[١٢] ولما كان إثبات قدرة ذات مشخص على القبيح طعنًا في التنزيه وضربًا للصفات بعضها بالبعض الآخر وإعلاءً للقدرة فوق الحكمة، فإن إثبات أفعال لا واقع لها، بل لمجرد إثبات قدرة هو إثبات قدرة ينقصها الوعي والعقل والحكمة؛ وبالتالي يكون إثبات القدرة أولى. لا توجد إذن أفعال بلا قدرة. يثبت حسن الأفعال وقبحها الإرادة الواعية وراء الأفعال. القدرة والعلم كصفتين مطلقتين لذات مشخص واحد لا يتعارضان.[١٣] والقادر على الفعل قادر على جنسه. ولما كان الحسن مثل القبح فالقادر على الحسن قادر على القبح. تتعدى قدرة الذات المشخص من القدرة على القبيح وجنسه إلى القدرة على جميع الأجناس في الطبيعة. بل إن الإنسان إذا

هو العبث والفساد، وعذاب جهنم فليس بصلاح ولا فساد، وليس برحمة ولا منفعة ولكنه عدل وحكمة (مقالات، ج٢، ص١٩٥). وعند الخمارية الخمر ليست من فعل الله وإنما هي من فعل الخمار لأن الله لا يفعل ما يكون سبب المعصية (الفِرَق، ص٢٧٩). وهذا هو موقف المعتزلة إلا أبا موسى المردار (مقالات، ج٢، ص١٧٦). وهو أيضًا موقف غيلان الدمشقي، فالله يريد أمرًا فلا يكون أو ما يكون ما لا يريد (مقالات، ج٢، ص١٦٧). وقد أنكر عباد أن يخلق الله شيئًا نسميه شرًّا أو سيئةً في الحقيقة (مقالات، ج١، ص٢٨٧). إن الله لم يفعل شرًّا بوجه من الوجوه. ولم يقل إن عذاب جهنم شر في الحقيقة ولا في المجاز، وكذلك قوله في الأمراض والأسقام. وهو يعارض المعتزلة قائلًا: إذا قلتم إن الباري فعل فعلًا هو شر على وجه من الوجود فما أنكرتم أن يكون شريرًا (مقالات، ج٢، ص٢٩٥). وعند الإسكافي: عذاب جهنم خير في الحقيقة ومنفعة وصلاح ورحمة بمعنى أنه نظر لعباده إذ كانوا بعذاب جهنم قد رهبوا من ارتكاب الكفر (مقالات، ج٢، ص١٩٥).

[١٢] الشرح، ص٣١٨، ص١٢٩–١٣٢، ص١٥٧–١٧٦؛ المحيط، ص٢٤٨–٢٥٠؛ الشرح، ص٣١٤.

[١٣] المحيط، ص٢٤٦، ص٢٦٣؛ التعديل والتجوير، ص١٣٢–١٣٤.

كان قادرًا فإنه يكون قادرًا على مقدور غيره؛ إذ تساعد الرغبة في البطولة من لا يستطيع أن يكون بطلًا في تحويل عجزه إلى قدرةٍ مشخصة يجعلها قادرة على عمل ما هو عاجز عنه أو أقدر مما هو عليه قادر.[١٤] ولو استوى الصدق والكذب فإن الإنسان يكون أقرب إلى فعل الصدق. وهو الدليل نفسه لإثبات الحسن والقبح العقليين، وأن الفاعل قد يفعل الفعل لحسنه، وأن الإنسان قادر على التفرقة بين من أحسن وبين من أساء إليه. ولو قال فعلت الحسن لحسنه لكان الجواب مقنعًا.[١٥] وحكم القادر لنفسه أقوى من حكم القادر بقدرة في أن مقدوره لا ينحصر في جنسٍ واحد. الفعل تعبير عن ضرورة.[١٦] وفعل لا يقع ضرورة، بل قد لا يقع ولا يقع فعل لا يهدف على عكس البشر.[١٧] والحقيقة أن هذه الحجج كلها إنما تثبت القدرة النظرية دون تخصيصها بالقبح. وتؤدي إلى ظهور الواقع الإنساني الهش ثم تدعو الحاجة إلى إجراءٍ تنزيهيٍّ مضاد وقياسًا للغائب على الشاهد وهو أساس الفكر التشبيهي. وما الحكمة من إثبات القدرة النظرية على فعل القبيح ثم حدها بعد ذلك بحكم العقل، فالله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب بحكم العقل؟ وكيف يتم التوفيق بين القدرة على فعل القبح وأنه ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله، إذ لا حاكم بقبح القبيح ووجوب الواجب إلا العقل؟[١٨] وكيف يكون قادرًا على فعل القبيح وهو صادق لذاته؟ ألا يفترض ذلك تناقضًا بين الذات والصفات؟[١٩] وما الحكمة من إثبات القدرة النظرية على فعل القبيح ثم تقييدها بوجوب الصلاح والأصلح في الدنيا والتعويض عن الآلام في الآخرة

---

[١٤] التعديل والتجوير، ص١٥٧–١٧٦؛ المحيط، ص٢٤٨–٢٥٠؛ الشرح، ص٣١٤.

[١٥] التعديل والتجوير، ص٢١٤–٢٣٠.

[١٦] الشرح، ص٣١٨–٣٣٢؛ المحيط، ص٢٤٦–٢٥٩.

[١٧] المحيط، ص٢٦٠-٢٦١؛ الشرح، ص٣٠٢–٣٠٥؛ التعديل والتجوير، ص١٧٧–١٨٠. في ذكر الدلالة على أنه تعالى قادر على ما إذا وقع كان قبيحًا؛ نفي القبيح عن الله فعلًا. إنما يصح ويمكن بعد أن يكون قادرًا عليه فأمَّا ما لم يقدر على الشيء فنفيه عنه محال (التعديل والتجوير، ص١٢٩). والعجيب أن يكون ذلك هو موقف القاضي عبد الجبار من المعتزلة وهو ما لم يصل إليه الأشعري نفسه، وقد جوز العطوي من أصحاب الأشعري الظلم والكذب وباقي القبائح على الله (الشرح، ص٣١٨-٣١٩؛ المحيط، ص٢٥٤).

[١٨] لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة (الشرح، ص٣٠١).

[١٩] وأوجبوا عليه اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، وفعل الأصلح للعباد في الدنيا والعوض عن الآلام (المواقف، ص٣٢٨–٣٣٠)، وهذا هو موقف جمهور المعتزلة.

وباللطف؟[٢٠] إن إثبات القدرة على ما إذا فعله كان قبيحًا إثباتٌ نظريٌّ خالص دفاعًا عن حق الذات الخالص. وإن إثباتًا نظريًّا لقدرة الذات على فعل القبيح لا يثبت شيئًا بالفعل. فما الفائدة من قدرةٍ نظرية لا تتحقق عملًا؟ وكيف تكون قدرة ذات مطلق غير متحققة بالفعل؟ إن إثبات قدرة نظرًا ونفيها عملًا أقرب ما يكون إلى تحصيل الحاصل أو إثبات الشيء ونفيه أو إثبات العلة ونفي المعلول. إن إثبات قدرة للذات المشخص على فعل القبيح إخراج للإنسان من موقفه وتنصيبه مدافعًا عن غيره وليس مدافعًا عن نفسه. وإن إثبات قدرة للذات المشخص على فعل القبيح قد لا يثبت قدرة بقدر ما يثبت طغيانًا. صحيح أن القدرة قدرة عاقلة وليست قدرة غاشمة، وهي قدرةٌ مدركة للقبيح وفعله ولكن تظل القدرة أعلى من الحكمة. إن جواز القدرة على الكذب تغليب للحرية على العقل وهو غير معقول تمامًا مثل جواز عدم القدرة على الكذب وتغليب العقل على الحرية.

وتوجد حلولٌ متوسطة تحاول الجمع بين إثبات القدرة وإثبات العدالة الإنسانية، منها إثبات الأولى نظرًا والثانية عملًا، الأولى كحقٍّ نظري والثانية كواقعٍ عملي. وعيب ذلك الحال هو اعتبار الحق النظري غير واقع، واعتبار الواقع العملي غير قائم على حقٍّ نظري، وبالتالي الفصل بين النظر والعمل وهو ما لا يجوز لا في علم الله الواقع ولا في فعله الحكيم.[٢١] وقد يحدث الجمع بين القدرة المطلقة والعدالة الإنسانية بإثبات حق القدرة المطلقة ثم وضعها في نطاق الكمال. فالمطلب الخلقي يوجب الحق الطبيعي. والكمال هنا هو الحسن العقلي والعلم. فالعلم فضيلة وصفة من صفات الكمال، والظلم جهل وآفة يعبر عن حاجة، جلب منفعة أو دفع مضرة، وهو ما يستحيل على الله.[٢٢] وقد يُعاد وضع المسألة من جديد دون الدخول في المتاهة العقلية ثم يفرض الشعور بالتنزيه صياغةً عقليةً جديدة. وهنا لا

---

[٢٠] الشرح، ص٣١٩–٣٢٠. وهذا هو أيضًا موقف القاضي عبد الجبار.

[٢١] هذه هي إحدى مقالات المعتزلة مثل مقالة القاضي عبد الجبار (مقالات، ج١، ص٢٥١-٢٥٢).

[٢٢] هذا هو موقف أبو الهذيل إذ يقول إن الله قادر على أن يظلم ويكذب ولكنه محال لأن ذلك نقص والله كامل. الظلم آفة والله ليس بآفة؛ فمحال أن يفعل الظلم (الفِرَق، ص١٩٨–٢٠١). وهو أيضًا موقف محمد بن شبيب. فهو يقدر على الظلم ولكن الظلم آفة والله ليس به آفة (مقالات، ج٢، ص٢١٠). وعند أبي علي وأبي هاشم يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلمًا وكذبًا وأنه لا يفعله لعلمه بقبحه وباستغنائه عن فعله (تعديل والتجوير، ص١٢٨). استحالة القدرة على الظلم لأن الظلم لا يقع إلا من ذي حاجة حاملة على اعتقاده أو جاهل بقبحه. العدل لا يقع إلا لاجتناب منفعة ودفع مضرة والذي يفعله يجب عليه لعلمه بحسنه أو قبحه. وكذلك يجيب أهل السنة بالإثبات ولكن لا يجوز وقوع الظلم

تفعل القدرة العدل اضطرارًا بل اختيارًا، أي إن الحرية العاقلة التي تميز الإنسان أعطيت للقدرة المشخصة فأنارتها.[٢٣] ومن ضمن الحلول المتوسطة الأخرى أن يخلق الله الظلم للظالم والجور للجائر. فالظلم والجور ليسا فعلين صوريين بل فعلان ماديان.[٢٤] ويصبح الأمر أكثر إشكالًا إذا ما تدخل الله في أفعال العباد وأجبرهم على الجور أو الظلم. فمن أجل حل قضية العدل تُثار من جديد قضية الحرية ويُنتهى فيها إلى الجبر.[٢٥] فإذا كان الرد بالإيجاب، أي إثبات القدرة كتعبير عن عواطف التعظيم والإجلال، فإن ذلك يقضي بتاتًا على العدالة الإنسانية وعلى مثالها في العدل الإلهي.[٢٦] ويكون التنزيه قد أراد تأكيد جانب فقضى على جانبٍ آخر. بل إنه يقضي على الفعل الإلهي ذاته لأن القدرة المطلقة قادرة

لقبحه وغناه عنه وعلمه بغناه عنه والظلم جهل والله عالم (الفِرَق، ص٢٠٠–٢٠١). وعند باقي المعتزلة في البصرة: الله قادر على العدل يجب أن يكون قادرًا على الظلم، والقادر على الصدق يجب أن يكون قادرًا على الكذب وإن لم يفعل الظلم والكذب لقبحهما ولغناه عنهما. ولكن القدرة على شيء هي القدرة على ضده (الفِرَق، ص١٣٤). لو كان قادرًا عليه لصحَّ تقدير وقوعه منه، ولو وقع لدل على جهله وحاجته، وهذا إثبات قدرته على دلالة تدل على جهله وحاجته (المحيط، ص٢٤٨–٢٤٩؛ الشرح، ص٣١٥؛ التعديل والتجوير، ص١٣٥–١٣٧).

[٢٣] هذا هو موقف الخياط: الله لا يفعل العدل طباعًا أي مضطرًّا بل باختيار. الله مختار للعدل ومحال أن يختار الجور (الانتصار، ص١٤٢–١٤٥، ص٤٨–٤٩). المطبوع غير المضطر، فالمطبوع مضطر ضرورة طبيعية، والمضطر قادر على الاختيار (الانتصار، ص٢٣–٢٥).

[٢٤] يتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن الله لا يوصف بالقدرة على التفضل بفعل القبيح (المحيط، ص٢٤٥). ليست أفعال القبيح من فعل الله مباشرةً لسببين: (أ) خلق الله ظلمًا للظالم به، والجور جورًا للجائر، والكذب كذبًا للكاذب. (ب) الظلم والكذب والجور ليس من حيث الصور والفعل بل من حيث مخالفة الأمر (الإنصاف، ص١٥٦–١٥٧). وعند ابن حزم الله لا يفعل الظلم لأنه وضع في نفوسنا تلك المعرفة أي بداهات العقول (الفصل، ص١٦٣–١٦٤).

[٢٥] قال قوم من أهل الإثبات: الله قادر على أن يضطر عباده إلى ظلم وجور، ولا جور في العالم ولا ظلم فيه إلا والله فاعل لذلك (مقالات، ج١، ص٢٠٨).

[٢٦] جوز بعض الرافضة ذلك (مقالات، ج١، ص١٠٦). وعند البعض الآخر يوصف بالقدرة على أن يظلم ويكذب ولا يظلم ولا يكذب وأنه قادر على ما علمه وأخبر أنه لا يفعله أن يفعله (مقالات، ج١، ص١٣٨–١٣٩). وقال فريق من المعتزلة إنه قادر على الظلم يعني أنه قادر على أن يظلم، وعند البلخي: الله يقدر على العدل وخلافه والظلم وخلافه. وعند محمد بن عيسى ومعمر: الله قادر على الجور. وعند الأشج: الله قادر على الظلم والكذب، ولو ظلم وكذب لكان عدلًا (الفِرَق، ص٢٠٠). وعند أهل السنة الله قادر على الجور؛ فهو قادر على كل مقدور، ولو وقع منه لم يكن ظلمًا منه (الفِرَق، ص٢٠١).

على فعل ما أخبر عنه أنه لا يُفعَل! وهذا طعن للإنسان في العدالة البشرية وقضاء على ما يمكن للإنسان أن يجعله رسالته. وتكون النتيجة في السلوك البشري القضاء على الحياة الإنسانية وعلى كل ما فيها من قيم وإثبات الدكتاتورية والطغيان. ففي الإمكان القضاء على كل شيء في هذا العالم ثم بث روح المذلة والاستكانة والرهبة والخوف. فليس هناك قيمةٌ ثابتة يدافع الإنسان عنها ويركن إليها. ومن ضمن الحلول المتوسطة الجمع بين الإثبات والنفي للمحافظة على القدرة المطلقة والحرية الإنسانية في آنٍ واحد مثل نفي علم قديم بالإرادة ثم إثبات حدوث هذه الإرادة بالفعل.[٢٧] ولكن هل ينفي العلم القديم من أجل إثبات الحرية، وهو نقص في عواطف التأليه بالنسبة إلى العلم كما أنه يثبت تدخل الإرادة حتى ولو كانت حادثة؛ وبالتالي تنتفي الحرية؟ ومن نوع الحلول المتوسطة نفسها التفرقة بين إرادتين، إرادة ذات قديمة وإرادة فعل حادثة، أو بين إرادة التكوين وهي شاملة للأشياء جميعًا وإرادة الفعل التي تترك للفعل الإنساني حريته واستقلاله.[٢٨] أمَّا الجمع بين النفي والإثبات من أجل تنزيه التأليه عن الشر وإثبات الحرية الإنسانية للشر، فإنه أيضًا يحد من القدرة المعظمة وفي الوقت نفسه ينفي الحرية الإنسانية للخير، ويوزع الخير والشر بين الله والإنسان.[٢٩]

وتتوالى الحلول المتوسطة إلى أن تصبح أقرب إلى نفي القدرة على فعل القبيح وبالتالي نفي القدرة على الظلم باعتباره المثل الصارخ على القبح. وتصبح الغاية من نفي القدرة على فعل القبيح هو تنزيه الله عن فعل الظلم؛ وبالتالي يبلغ أصل العدل قمته في نفي نقيضه وهو الظلم. فبعد تدخل القدرة الإلهية في مواجهة الفعل الإنساني لإثبات عظمتها وسيطرتها عليه انتقلت إلى العدالة الإنسانية لإثبات قدرتها على قلبها وتغييرها إلى الضد؛ ومِنْ ثَمَّ ظهر السؤال بوضوح: هل يوصف الله بالقدرة على الظلم؟ فإذا كان الرد بالإيجاب تتحول القدرة إلى شبحٍ مخيف يقضي على المبادئ الإنسانية العامة التي تماثل صفات الله

[٢٧] هذا هو حل بعض المعتزلة إلا بشرًا وعبادًا. ولم يزل غير مريد لما علم أنه يكون ثم أراده.

[٢٨] التقسيم الأوَّل هو حل بشر. فالإرادة لديه ضربان إرادة فعل وإرادة ذات. والثانية غير لائقة بمعاصي خلقه وإن كانت تقع على سائر الأشياء (مقالات، ج٢، ص١٧٦). ويقول بشر: إذا علم حدوث شيء من أفعال العباد ولم يمنع منه فقد أراد حدوثه (الفِرَق، ص١٥٦).

[٢٩] هذا هو رأي المفضلية أصحاب فضل القرشي. فالطاعة أرادها الله والمعصية لم يردها (مقالات، ج٢، ص١٧٦).

المطلقة. تنفرد صفة وهي القدرة تصول وتجول في باقي الصفات كالعدل، وعلى آثار العدل في الحرية الإنسانية مثل العدالة. ويكون الطريق إلى التنزيه هو إثبات القدرة على فعل الضد. ولما كان الضد على الإنسان، فإنه لا يستعصي على القدرة المعظمة. أمَّا الرد بالنفي فإنه حد لهذه القدرة في مواجهة العدل. ويأتي هذا الحد من داخل القدرة ذاتها؛ فهي قدرة تقوم على الحكمة والرحمة والعقل والعلم وتظهر في الطبيعة ولا توجب الحدث. وقد تكون مجرد افتراضٍ نظري أو تمنٍّ يعبر عنه بأداة الشرط «لو»، ثم يصل الأمر إلى نفي القدرة الإلهية علانية حرصًا على العدل الإنساني.

فقد يكون السبب في حد القدرة هي الحكمة استنكافًا من تعبير عدم القدرة وهو أخف من القول بالعجز. وقد تشفع الحكمة بالرحمة كي تصبح حكمةً عملية أو بالعقل لتصبح حكمةً نظرية. فالله يقدر على الظلم ولكنه لا يفعل لحكمته ورحمته، وهما صفتان للذات، ويقدر على الظلم ولكن العقل يدل على أنه لا يفعل.[٣٠] وقد يكون قادرًا على ظلم الأطفال والمجانين دون العقلاء. وذلك يعني أن العقل قدرة على مقاومة الظلم والدفاع عن العدل. وهو الضامن للقيم والحارس لحقوق الإنسان. ولا مكان لضعاف العقول ولا للأغبياء في هذا العالم. ومع ذلك فإن هذا التصور لا يجعل العدل صفة ذات بل مجرد صفة فعلٍ متغيرٍ متقلب طبقًا لأحوال الناس، وكأن الله ينتهز الفرصة ليظلم الضعاف والصبية والمجانين ويكذب عليهم؛ وبالتالي يحملهم ما لا طاقة لهم به خاصة وأن مسئولياتهم عن أوضاعهم التي هم عليها محدودة؛ فصغر السن والضعف الجسماني والمرض النفسي يمنع من وقوع الأفعال الواعية الحرة. كما أن ذلك ليس من شيمة العظماء؛ استضعاف الناس والخوف من الأقوياء.[٣١] وقد لا يوجد أي حرج في القول صراحة بأن الله لا يقدر على فعل القبيح بالرغم مما في التعبير من نيل من إطلاق القدرة. فقد لا يفعل الله القبيح لعلمه أنه قبيح؛ ومِنْ ثَمَّ فلا يختار فعله على أي وجه. ينفي القبح من أجل العلم. فالله قادر على

[٣٠] عند أبي الهذيل: لا يقدر على الظلم والجور والكذب وعلى أن يجور ويظلم ويكذب، فلم يفعل ذلك لحكمته ورحمته، ولا يفعلهما أصلًا (مقالات، ج٢، ص٢٠٩). إثبات القدرة واجب ولكن العقل يمنع من وقوع الظلم، يقدر على الظلم ولكن العقول تدل على أنه لا يظلم.

[٣١] عند الإسكافي يوصف الله بالقدرة على ظلم الأطفال والمجانين دون العقلاء؛ فجمع بين القولين، يقدر على ظلم من لا عقل له ولا يقدر على ظلم العقلاء (الفِرَق، ص١٦٩–١٧٠، ص٢٠٠؛ الملل، ج١، ص٨٩). دفاع الخياط عنه بأن العقل يمنع من ذلك (الانتصار، ص٩٠).

فعل ما علم أنه يفعله ولا يقدر على فعله ما علم أنه لا يفعله.[٣٢] والحقيقة أن ذلك تناقض لأنه كيف يقدر الله على ما لا يعلم؟ إن عدم القدرة يحتاج إلى علم وهو غير موجود. كما أن جعل القدرة تابعة للعلم هو جعل العلم أعلى من القدرة. والصفات متساوية في الإطلاق والشمول. ولا يحل الإشكال إلا بجعل القدرة تابعة للعلم. وفي هذه الحالة تكون القدرة مشروطة، وما دامت مشروطة فهي مقيدة، وفي كل الأحوال يمكن فهم ذلك. فلإنسان مع العلم وكمال العقل لا يفعل القبيح ولا يقع منه التشويه. وفعل القبيح نقص وذم. كما يفعل الإنسان الحسن لذاته كما يفعل الفنان أو الصوفي أو المثالي. هو فعل يتصف به المتطهرون أو من يود الإعلان عن الطهارة بإلصاقها بالذات المشخص ووصف أفعاله من خلالها.

ويرجع السؤال القديم في التوحيد: هل الله قادر على ما علم أنه لا يكون؟ هل يجوز كون ما علم الله أنه لا يكون؟ ويُعاد طرحه هذه المرة في العدل على المستوى الإنساني الخالص: هل الإنسان قادر على ما علم الله أنه لا يكون؟ والرد بالنفي إثبات لعجز الإنسان أمام علم الله وقدرته، وهو المطلوب. في حين أن الرد بالإيجاب إثبات للقدرة الإنسانية على أنها مصدر لتكوين الأشياء.[٣٣]

---

[٣٢] عند الأسواري وأتباعه من المعتزلة أن الله إنما يقدر على أن يفعل ما قد علم أنه يفعله. فأمَّا ما علم أنه لا يفعله أو أخبر عنه نفسه بأنه لا يفعله فإنه لا يقدر على فعله (الفِرَق، ص٣٣٥). وقال إن الله لا يوصف بالقدرة على ما علم أنه لا يفعله ولا على ما أخبر أنه لا يفعله مع أن الإنسان قادر على ذلك لأن قدرة العبد صالحة للضدين. ومن المعلوم أن أحد الضدين واقع في المعلوم أنه سيوجد دون الثاني (الملل، ج١، ص٨٩). وقال: إذا قرن القول بأنه عالم بأن الشيء لا يكون إلا مع القول بأنه يقدر على تكوينه كان ذلك محالًا متناقضًا، فإذا أفرد كل قول من هذين عن صاحبه صح الكلام (التعديل والتجوير، ص١٢٧). وعنده أن الله يوصف بالقدرة على غير ما يفعل وأنه غير قادر على كل شيء مع تقدمه علمه بأنه لا يكون (الفصل. ج٢، ص١٦١–١٦٢). وقال عباد إن ما علم الله أنه يكون يقدر على تكوينه ولا يُقال يقدر على ألَّا يكونه. وما نعلم أنه لا يكون لا يُقال يقدر على أن يكونه، وإن قيل يقدر عليه (التعديل والتجوير، ص١٣٧، ص١٢٧–١٢٨، ص١٨١–٢١٤؛ الأصول، ص٩٤). وأيضًا: (الشرح، ص٣٠٢–٣٠٧؛ المحيط، ص٢٥٤–٢٥٥). وعند المجبرة والحشوية والمرجئة والرافضة لا يوصف بالقدرة على أن يفعل خلاف ما علم أنه يفعل.

[٣٣] الرد الأوَّل موقف أهل الإثبات (الأشاعرة)، والثاني موقف المعتزلة (مقالات، ج١، ص٢١٤). الأوَّل موقف أبو الهذيل وجعفر بن حرب (مقالات، ج١، ص٢٥٤–٢٥٦). وكذلك هو موقف عباد والجبائي والأشج بقولهم إن الله قادر على أن يفعل ما علم أنه لا يفعله، ولو فعله كان عالمًا أنه يفعله (الفِرَق، ص٢٠٠).

والحقيقة أن السؤال يضعه الذهن أمام الشعور حتى يستطيع الشعور أن يجد فرصة لديه للتعبير عن عواطف التأليه، خاصةً إذا كان السؤال حادًّا يسمح بنبرةٍ عالية في الرد. وإذا كان الذهن هنا يعارض القدرة بالعلم فهل تستطيع القدرة أن توجد ما قرر العلم عدم وجوده؟ بالرغم من أن السؤال يحتوي على تناقضٍ داخلي وهو العلم بما لا يكون أو كون ما لا يعلم، وبالرغم من أنه يحتوي على نقص في عواطف التأليه، إذ كيف تكون صفتان مطلقتان مثل القدرة والعلم متعارضتين إلا أن الذهن يقدمه كي يسمح للشعور بالتمرين وإظهار مدى انفعاله بالتأليه. والرد بالإيجاب يثبت عظمة القدرة على حساب العلم على ما في ذلك من نقص في عواطف التأليه بالنسبة إلى العلم. بل تكمن خطورته في تثبيت العقلية الغيبية والإيحاء بأنه يمكن العلم بشيء غير موجود أو إيجاد شيء بلا علم. وهو السؤال نفسه: هل خلاف المعلوم مقدور؟ وقد ينشأ حل متوسط يجمع بين الإثبات والنفي، يثبت القدرة على الإمكانية؛ إمكانية كون ما علم أنه لا يكون ولكنه ينفي وقوع ذلك بالفعل.[٣٤]

وقد توجد حلولٌ متوسطةٌ أخرى خارج أصلي التوحيد والعدل، والسبق إلى السمعيات أو بالعودة إلى المقدمات النظرية الأولى في الطبيعيات واللغويات. يُقال مثلًا إن الله لو فعل القبيح لجاز أن يبعث رسولًا كاذبًا ويظهر المعجز على يديه ليدعوهم إلى الضلال والكفر. والمعجزة دلالة تصديق.[٣٥] وقد يمنع الظلم إذا ما وصلت القدرة إلى الطبيعة والأجسام وأصبحت هذه معراة عن العقول واستحال الوصول إلى الذات من الطبيعة وإلى إثبات وجود الله ابتداءً من العالم على ما هو معروف في نظرية الوجود في المقدمات النظرية.[٣٦] فكما أن الحرية الإنسانية قادرة على مقاومة القدرة الإلهية فإن قوانين الطبيعة عليها أقدر. وحتى لو استطاعت القدرة الإلهية فعل الظلم فإن ذلك لا يوجب حدث الأجسام وتظل الأجسام باقيةً ثابتة. وتبلغ قمة مقاومة الطبيعة وإثبات استحالة اختيار الجور في القول

والثاني موقف علي الأسواري ما علم أنه لا يكون لم يكن مقدورًا لله (الفِرَق، ص١٥١). فالله لديه لا يقدر على ما علم أنه لا يفعله أو أخبر بأنه لا يفعله (الفِرَق، ص٢٩٩). وهو أيضًا موقف الجبائي بقوله إن الله لا يسمع الشيء في حال كونه (مقالات، ج٢، ص١٦٢–١٦٣؛ الاقتصاد، ص٤٥–٤٦).

[٣٤] هو موقف عباد بن سليمان؛ فالله قادر عليه لا قادر على أنه لا يكون (مقالات، ج٢، ص٢١٢–٢١٤؛ الاقتصاد، ص٤٦–٤٧).

[٣٥] انظر الفصل التاسع عن النبوة.

[٣٦] انظر الفصل الرابع نظرية الوجود.

بالطباع وبشمول المبادئ الإنسانية من أجل نفي القدرة على الظلم. وإذا دل الدليل على أن الله يظلم فإن الله يظل متعاليًا ليقين أنه لا يظلم.[٣٧] وقد يمنع القبح والظلم من أفعال الله لأن السؤال يظل افتراضًا خالصًا. كما أن أداة الشرط «لو» لا تدل على الشك؛ الشك في العدل، بل على اليقين؛ اليقين بعدم الظلم.[٣٨] وقد يكون نفي القدرة على الظلم واجبًا دون أن يُقال «لا يقدر»، أي الاعتراف بالظلم دون إصدار حكم على نفي القدرة.[٣٩] وفي حالة اليأس تلغى المتاهة العقلية بالتوقف المطلق.[٤٠]

وقد يأتي الحل الأخير بكل قوة وشجاعة لا خلاف في ذلك بين الأشعري ذاته وبعض المعتزلة والإعلان صراحةً على أن الله لا يقدر على فعل الظلم. إذ لا يجوز أن يوصف الله بالقدرة على الكذب أو الحركة أو الجهل، إمَّا لصفة في القديم أو لصفة ترجع إلى المقدرة أو لبعض الأدلة لاستحالة كون المقدور مقدرًا أو لأن ذلك ينقص أصلًا من أصول التوحيد والعدل.[٤١] وقد يكون الدافع لذلك الإيمان وشناعة القول بأن الله يقدر على الظلم والتضحية

---

[٣٧] عند الإسكافي إن قدر الله على فعل الظلم فإن الأجسام بما فيها تدل على أنه لا يظلم. ولو قبح الظلم منه لكانت الأجسام معراة عن العقول التي دلَّت بأنفسها على أنه لا يظلم (التعديل والتجوير، ص١٢٨–١٢٩؛ مقالات، ج٢، ص٢١١). وكان يقول إن الأجسام تدل بما فيها من العقول على النعم وعلى أن الله ليس بظالم (الانتصار، ص٩٠). نفي القدرة على الظلم إثباتًا للطباع (الانتصار، ص١٤٦–١٤٧). والمطبوع غير المضطر؛ المطبوع مضطر ضرورةً طبيعية والمضطر قادر على الاختيار (الانتصار، ص٢٣–٢٥). وعند أبي موسى لو ظلم الله مع وجود الدلائل على أنه لا يظلم لدلَّت إذ ذاك على أنه يظلم والظلم لا يوجب الحدث كما أن العدل لا يوجبه (التعديل والتجوير، ص١٢٨؛ الملل، ج١، ص١٣٩).

[٣٨] عند الفوطي وعباد لو قيل: لو فعل الظلم. قال «لو» للشك. ولا يوجد شك في أنه لا يظلم بل للنفي أي إن الله لا يظلم ولا يجور (مقالات، ج٢، ص٢١١).

[٣٩] هذا موقف سليمان بن جرير الزبيدي إذ يقول: لا يوصف الله بالقدرة على الظلم ولا يُقال «لا يقدر» (مقالات، ج١، ص١٠٦).

[٤٠] هذا هو موقف الجبائي وابنه (الفِرَق، ص٢٠٠).

[٤١] العجيب أن الأشعري يعلن عن ذلك صراحة وبوضوح إذ يقول: لا يجوز أن يوصف بالقدرة على أن يكذب كما لا يجوز وصفه بالقدرة على أن يتحرك ويجهل (اللمع، ص١١٧–١١٨). ويعرض القاضي عبد الجبار حججهم التي يتعلقون بها في أربعة أمور: (أ) إمَّا أن يمنعوا من كونه قادرًا على ذلك لصفة في القديم. (ب) أو لصفة ترجع إلى المقدر. (ج) لبعض الأدلة في استحالة كون مقتدر غيره مقدرًا له. (د) أو لأن القول بذلك ينقض أصلًا ثبتت صحته بالدليل (التعديل والتجوير، ص١٣٥). وهو أيضًا رأي جمهور المعتزلة؛ فالله عدل لا يجور، صادق لا يكذب ولا يُخلف الميعاد (التنبيه، ص٣٦). وأشهر المعتزلة

بالقدرة وبأن الله قادر على كل شيء حتى يصل الأمر إلى افتراض الجبر في الله وتحديد قدرته، وبالتالي ينقلب الجبر في أفعال الإنسان إلى جبر في أفعال الله. وقد يكون الدافع هو التصور الجبري للعالم؛ نظرًا لنظام الكون الثابت على ما هو معروف في علوم الحكمة. وقد يكون الدافع هو إثبات الصفات الذاتية للأشياء وبالتالي يفرض الموضوع نفسه على الإرادة. وبالتالي تكون استحالة القدرة على الظلم دفاعًا عن الإنسان عملًا بصرف النظر عن الحق النظري الواجب للذات المشخص. ويكون الرد على السؤال بالنفي إثباتًا للتنزيه

في ذلك النظام ورفاقه مثل الأسواري والجاحظ (المحيط، ص٢٤٤). فالله غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحًا (الشرح، ٣١٣). والله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي. ليست هي مقدورة للباري، خلافًا لأصحابه؛ فإنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة. إنما أخذ هذه المسألة من قدماء الفلاسفة حين قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئًا لا يفعله فيما أبدعه وأوجده هو المقدور ولو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظامًا وترتيبًا وجلالًا لفعل (الملل، ج١، ص٨٠–٨٢؛ التعديل والتجوير، ص١٤١). وعند النظام: الله قادر على غير ما يفعل ولا يقدر على الظلم والجور أو اتخاذ الولد أو إظهار معجزة على يد كذاب أو المحال أو نسخ التوحيد (الفصل، ج٢، ص١٦١–١٦٢). وعند أبي موسى المردار: الظلم قبح على الإنسان والأولى على الله، وإلا لكان ظالمًا بدلائل الظلم. وعن هشام الفوطي أن «لو» تعني الشك والله لا يظلم. لو قدر عليه لم ندرِ لعله قد جاء وكذب فيما مضى أو يجوز أن يجور ويكذب في المستقبل أو جار في بعض أطراف الأرض ولم يكن لنا من أمان إلا من جهة حسن الظن به ولا دليل يؤمننا من وقوع ذلك منه (الفِرَق، ص١٩٩). وعند عباد بن سليمان تلميذ الفوطي: لا يقدر الله على غير ما فعل من الصلاح. وكان يقول إن الله لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق وأنه لم يخلق المجاعة ولا القحط. لم يأمر الكفار قط بأن يؤمنوا في حال كفرهم ولا نهى المؤمنين قط في حال إيمانهم لأنه لا يقدر أحد قط على الجمع بين الفعلين المتضادين، المحاباة ظلم وجور (الملل، ج٣، ص٧٨). وعند النجارية: لا يجوز على الله الكذب الذي يدل على الجهل والحاجة أو لأنه قبيح والله لا يوصف على التفرد بالقبيح ولا يجوز عليه الكذب لأنه صادق (الشرح، ص٣١٨؛ المحيط، ص٢٥٤). الله غير موصوف بالقدرة على القبح (الشرح، ص٣٢٢–٣٢٣). وعند أحمد بن سلمة الكوشاني من أصحاب أبي الحسن النجار أنه لا يزعم أن الباري يفعل الجور (مقالات، ج٢، ص١٩٨). وعند البلخي وطوائفَ أخرى من المعتزلة: الله قادر على غير ما فعل، وعلى الجور والظلم، ولكنه لا يقدر على المحال أي أن يكون الشيء موجودًا ومعدومًا وقائمًا وقاعدًا معًا (الفصل، ج٢، ص١٦١–١٦٢). كما أنكرت الخوارج أن يوصف الله بالقدرة على الظلم (مقالات، ج١، ص١٨٩؛ الانتصار، ص٢١). وهو أيضًا موقف بعض الرافضة والمرجئة (مقالات، ج١، ص١٠٦؛ الانتصار، ص١٨). وموقف المجبرة وهشام بن الحكم (الانتصار، ص٤٩).

وللصفات المطلقة وعلى رأسها العدل الإلهي كما أنه يحفظ المبادئ الإنسانية العامة وعلى رأسها العدالة دون أن يكون في ذلك إلحاد فلسفي أو كفر مجوسي.[٤٢] ومِنْ ثَمَّ يفلت المتكلم أحيانًا من قبضة الإرادة المطلقة ويقضي على اغترابه ويعود إلى العالم ويصبح متكلمًا باسم الإنسان مدافعًا عن عقله وحريته.

[٤٢] هذا هو اتهام الأشاعرة للمعتزلة بأنهم مجوس؛ إذ يقول الأشعري: للرد على المعتزلة: يُقال لهم: أليس المجوس أثبتوا أن الشيطان يقدر على الشر الذي لا يقدر عز وجل عليه فكانوا بقولهم هذا كافرين؟ ... فإذا كان الكافرون يقدرون على الكفر والله لا يقدر عليه فقد زادوا على المجوس؛ لأنهم يقولون إن الشيطان يقدر على الشر والله لا يقدر عليه. هذا ما يبينه الخبر عن رسول الله ... وإنما صاروا مجوس هذه الأمة لأنهم قالوا بقول المجوس (الإبانة، ص٥٤).

سابعًا: الصلاح والأصلح، الغائية والعلية

فإذا ما صعب تنزيه الله عن فعل القبائح عن طريق الذات والصفات، فإن كون الإنسان خالقًا لأفعاله لا يمنع من أن يكون الله خالقًا لكل شيء، كما أن نفي قدرة الله على الظلم بالرغم من جرأة التعبير لا يمنع من أن يكون الله قادرًا على كل شيء؛ فلم يبقَ إلا محاولة ذلك من جديد خارج الذات والصفات في الأفعال. فأفعال الله تتم طبقًا لما فيه صلاح العباد. ولم يدخر الله وسعًا في فعل الأصلح لهم. وكذلك طبقًا للغائية والعلية فكل أفعال الله غائية تهدف إلى غاية وغرض وليس فيها عبث أو تناقض، ومِنْ ثَمَّ فهي أفعالٌ معلَّلة بالعلل الغائية. وصلاح العباد وفعل ما هو أصلح غاية الأفعال الإلهية وعلتها كما هو واضح في الشريعة التي تقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد. وهنا تتوقف الأفعال؛ فعل الصلاح والأصلح في مواجهة الذات والصفات، خلق الله لكل شيء وقدرته على كل شيء، ويقف العدل في مواجهة الظلم، ويقف صلاح العباد في مواجهة قدرة الذات، وكأن أصل العدل لا يجد إثباتًا له إلا في مواجهة أصل التوحيد ومستقلًّا عنه.[١]

---

١ مسألة الصلاح والأصلح مبينة على قاعدة الحسن والقبح في الأفعال. فالأشاعرة بنوا قولهم بعدم وجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى وعدم حرمة تركه على قاعدتهم، وهي أن حسن الأفعال ووجوبها عبارة عن أمر الشارع بها والتكليف والإتيان بها ... والمعتزلة بنوا قولهم بوجوب فعل الصلاح والأصلح على أصلهم من أن الأفعال ذاتها، بقطع النظر عن تعلق الأمر والنهي، منها ما هو قبيح وحسن (القول، ص٥٣).

(١) هل يمكن نفي الصلاح والأصلح؟

يمكن نفي الصلاح والأصلح عن طريق نفي الواجبات؛ فالله لا يجب عليه شيء من صلاح أو أصلح. هو عدل في أفعاله، بمعنى أنه متصرف في ملكه، يفعل ما يشاء، لا حاكم عليه، وإلا استوجب الذم بتركه، وإن تركه يكون ناقص الفضل وهو محال.[٢] وهذا في الحقيقة

[٢] العدل على مذهب أهل السنة أن الله عدل في أفعاله، بمعنى أنه متصرف في ملكه، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد. فالعدل وضع الشيء في موضعه، وهو المتصرف في الملك على مقتضى المشيئة، والظلم ضده؛ فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف (الملل، ج١، ص٦٣). في أنه تعالى لا يجب عليه شيء؛ إذ لا حكم عليه، ولأنه لو وجب عليه شيء فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب وإن استوجب كان ناقصًا لذاته مستكملًا بفعله وهو محال (الطوالع، ص١٩٦؛ المطالع، ص١٩٦)، غني لا يحتاج إلى شيء ولا حاكم عليه ولا يجب عليه شيء كاللطف والأصلح والعوض على الآلام (العضدية، ج٢، ص٢٠٥–٢١٧). لا يجب عليه شيء، وما أنعم به فهو فضل منه، وما عاقب به فهو عدل منه. ويجب على العبد ما يوجبه الله عليه. ولا يستفاد بمجرد العقول وجوب شيء بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف متلقَّاة من قضية الشرع وبوجوب السمع. والدليل على أنه لا يجب على الله شيء أن مقدمة الواجب ما يستوجب اللوم بتركه والرب يتعالى عن التعرض لذلك (لمع الأدلة، ص١٠٨). ما هو الأصلح للعبد ليس بواجب على الله (النسفية، ص١١١). وإلا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة، ولما كان له منة على العباد واستحقاق الشكر (شرح التفتازاني، ص١١١-١١٢)؛ لأنه المالك على الإطلاق، فله التصرف في ملكه كيف يشاء حتى لو أنعم العاصي وعذَّب المطيع لم يلزم محال عقلًا (حاشية الكلنبوي، ص٨٨)، بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد؛ إذ له التصرف في ملكه كيف يشاء، فهم يُسألون عما يفعلون لأن فعلهم تصرف في ملك الغير (حاشية الخلخالي، ص١٨٧). ليس عليه واجب من فعل أو ترك لأن إن شاء فعل وإن شاء ترك (التحفة، ص١٣). القول بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى قولٌ باطل ينكره أهل السنة الذين أصلحوا القول والعمل (القول، ص٥٢). قول المعتزلة باللزوم العقلي في هذه المواد، أعني اللطف والأصلح وغيرها فاسد (حاشية الكلنبوي، ص١٨٥–١٨٦). وقد أجمل الغزالي جملة الواجبات العقلية في سبعة ورفضها جميعًا بقوله: في أفعال الله، وجملة أفعاله جائزة، لا يوصف شيء منها بالوجوب سبعة أمور: (أ) لا يجوز لله أن يكلف عباده. (ب) يجوز أن يكلفهم ما لا يُطاق (وكلاهما ضد الواجبات العقلية). (ج) يجوز منه إيلام العباد بغير عوض وجناية (ضد التعويض عن الآلام بلا استحقاق). (د) لا يجب رعاية الأصلح لهم (ضد الصلاح والأصلح). (هـ) لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية (ضد قانون الاستحقاق). (و) لا يجب على العبد شيء بالعقل بل بالشرع (ضد الحسن والقبح العقليين). (ز) لا يجب على الله بعثة الرسل وأنه لو بعث لم يكن قبيحًا ولا محالًا بل أمكن إظهار صدقهم بالمعجزة، بل ولا يجب عليه كذلك لطفًا (الاقتصاد، ص٨٣-٨٤). لا يجب على الله شيء بالعقل لا بالصلاح ولا الأصلح ولا اللطف، وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة فيقتضي مقتضاه من وجهٍ آخر، في إبطال القول بالصلاح والأصلح واللطف (النهاية، ص٣٩٧–٤١٦). لو كان

إرجاع لأصل العدل إلى أصل التوحيد من جديد بعد أن انبثق منه، وعود للإنسان المتعيَّن داخل الإنسان الكامل، وبالتالي قضاء على الموضوع من الأساس؛ فالإنسان المتعين خالق أفعاله، وقادر على العقل والتمييز، لا يملكه أحد، ولا يملي أحد عليه إرادته. وقد بلغت ذروة هذا الرجوع إلى بطن التوحيد في إلغاء الخلق والتكليف، وهو أول الواجبات العقلية في القصة الرمزية للإخوة الثلاثة. توفى الأوَّل صبيًّا، وبالتالي فلا يُثاب ولا يُعاقَب، في حين بلغ الثاني والثالث، فآمن الثاني ودخل الجنة، وكفر الثالث ودخل النار. فإذا سأل الأوَّل لماذا لم يعش حتى يؤمن ويدخل الجنة في أعلى عليين؟ كان الرد أن الأصلح له أن يموت صغيرًا فلو عاش لكان قد كفر فعذب في النار! حينئذٍ يهب الثالث محتجًّا ومتسائلًا ولماذا

الصلاح واجبًا عليه لما أنزل الضرر بالأطفال، لا يجب رعاية الأصلح لهم، لا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد (الاقتصاد، ص٨٣، ص٩٥). الغرض والصلاح ووجوب رعايته ممتنع في حق واجب الوجود ... إذ يمتنع رعاية الأصلح نفيًا للطغيان ... ويمتنع التكليف لدفع الكفران (الغاية، ص٢٤٣–٢٤٤). والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله (النسفية، ص٩٦–١١٢). لا يجب على الله شيء (النظامية، ص٤٧). الممكنات جائزة في حقه (الكفاية، ص٦٥–٦٨). جواز أن يفعل غير الصالح (الحصون، ص٢٩–٣٢). لا يجب عليه شيء كاللطف والأصلح والعوض والآلام (العضدية، ج١، ص١٨١–٢١٧). الأصلح في الدنيا غير واجب لأن الأصلح للكافر لا يخلق حتى يكون معذبًا في الدارين والأصلح أن يخلق عباده في الجنة وأن يُغنيهم بالمشتهيات الحسنة على القبيحة (الفصل، ص١٤٨). ويشارك في ذلك من المعتزلة القاضي عبد الجبار (الأصلح، ص١٠٣). وبعض المشبهة لم يُثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللطف عقلًا مثل المعتزلة (الملل، ج٢، ص٢١). وبالرغم من قول الكرامية بالحسن والقبح العقليَّين مثل المعتزلة ولكنها لم تثبت اللطف أو الصلاح والأصلح (الملل، ج٢، ص٢١). وقد قيل في ذلك شعرًا:

ومن يفعل فعل الصلاح وجبا   على الإله فقد أساء الأدبا

(الخريدة، ص٤٢–٤٤)

وقولهم إن الصلاح واجب   عليه زور ما عليه واجب
ألم يروا إيلامه الأطفالا   ومشبهها فحاذر المحالا
وجائز عليه خلق الشر   وأنه كالإسلام جهل وكفر
ودعوى الصلاح واجب والأصلح   باطلة عند الذين أصلحوا

(الوسيلة، ص٥٢)

لم يمت هو منذ الصغر؟ فقد كان الأصلح له أن يدخل الجنة ولو في رتبةٍ دنيا أفضل من أن يعذب في النار؟[٣] فهذا عود من جديد إلى أصل التوحيد في سبق العلم الإلهي لما يحدث وتوجيهه ضد الحرية للقضاء عليها. ولكن إذا كان العقل والحرية هما السبب في فعل الأصلح، فالأصلح نتيجةٌ طبيعية لهما وليس ضدهما. تقوم هذه القضية إذن على خلط بين مستوى الصلاح ومستوى الحرية. فالإنسان يعمل في إطار العمر والقدرات الفعلية والعقلية. لا يتخلى عن حريته إذا ما كانت نتائج أفعاله ليست في صالحه. الحرية هي الأساس في صالح الإنسان. والقصة استدراك ورجوع إلى الوراء وافتراضٌ خالص يقوم على «لو»، أي إنها حجة افتراضية وليست واقعية. بالإضافة إلى أن «لو» قضاء على الفعل إلى اللافعل وإمساك عن التقدم إلى التأخير، وتفضيل لعدم الخلق والتكليف على الخلق والتكليف. وعلى هذا النحو قد يتعدى نفي الأصلح من الأفعال إلى الخلق كله، وبالتالي يكون الأصلح للعاصي ألا يخلق، ورفض الخلق هو كفر بنعمة الحياة أوَّلًا وتخلٍّ عن الرسالة ونكوص عن المسئولية قبل أن يكون عصيانًا في فعلٍ معين.[٤] وقد يتعدى أيضًا إلى رفض

[٣] كما ترك واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري بسبب مشكلة مرتكب الكبيرة، وبالتالي أصبح الاعتزال انشقاقًا عن أهل السنة، فإن هذه القصة الخيالية هي السبب في الانشقاق الثاني؛ انشقاق الأشاعرة من المعتزلة، وهي السبب الذي من أجله ترك الأشعري المعتزلة وهو في نقاشه مع أستاذه أبي علي الجبائي. وهي قصةٌ واردة في معظم المؤلفات الكلامية مع اختلافاتٍ صغيرة من ثلاثة أطفال أو ثلاثة إخوة. الطفل في رأي البعض (الدواني) لا يُثاب ولا يعاقب ويطالب بالثواب. وفي روايةٍ أخرى دخل الجنة ولكن في رتبةٍ دنيا (الاقتصاد، ص٩٥؛ الأصول، ص١٥١–١٥٢؛ الملل، ج١، ص١٣٨؛ شرح الفقه، ص٦٤؛ النهاية، ص٤٠٩–٤١٠؛ الغاية، ص٢٢٧–٢٢٨؛ القصة نفسها في التحفة، ص١٢؛ شرح الخريدة، ص٤٤). جرت بين الأشعري وأستاذه مناظرة في مسألة الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز الأشعري إلى طائفة الصفاتية (الملل، ج١، ص١٣٨؛ شرح الدواني، ص١٩١–١٩٢؛ المواقف، ص٣٢٩؛ الفصل، ج٣، ص١٢١–١٢٧).

[٤] في جواز إماتة من علم الله عنه الإيمان لو لم يُمتْه. أجاز أصحابنا من الله إماتة من يعلم أنه لو أبقاه لآمن أو ازداد طاعة (الأصول، ص١٥١–١٥٢). وعند أهل السنة لو خلق الكفرة دون المؤمنين أو خلق المؤمنين دون الكفرة لجاز ولم يقدح ذلك في حكمته (الفِرَق، ص٢٢١). في بقاء حكمة الله لو لم يخلق الخلق أو لم يخلق غير الكفرة. قال الأصحاب إن الله حكيم في خلق كل خلق، ولو لم يخلق الخلق لم يخرج عن الحكمة، ولو خلق أضدادها لجاز. ولو خلق الكفرة دون المؤمنين أو خلق المؤمنين دون الكفرة جاز. ولو خلق الجمادات دون الأحياء والأحياء دون الجمادات جاز. وكانت كل هذه الوجوه منه صوابًا وعدلًا وحكمةً (الأصول، ص١٥٠؛ النهاية، ص٤٠٩؛ الأصلح، ص١٤٠–١٤٩). الأصلح للكافر

التكليف وأن يكون الإنسان مخلوقًا جمادًا أو حيوانًا؛ وبالتالي ينكر الإنسان نعمة العقل وفضيلة الجهاد. وإنكار حرية الإنسان هو إنكارها للبشر. وأن الشك في صحة التكليف لعلم الله المسبق بكفر الكافر، وبالتالي لا يكون تكليفه صلاحًا له وإن كان أصلح للمؤمن، هو عود لضرب الله بالإنسان، دون استطاعة الإنسان أن يفلت منه، في حين أن أصل العدل هو إثبات للإنسان الحر العاقل من داخل الإنسان الكامل، القادر والعالم على الإطلاق؛ ومِنْ ثَمَّ كان الأصلح للإنسان إثبات الحرية وكونه مسئولًا عن أفعاله وأن ما يأتيه بحريته واختياره وليس بفعلٍ آخر أصلح له. وبالتالي تجب ثورة الفقراء والمعذبين على أوضاعهم التي ليس فيها صلاحهم لأن الأصلح لهم ممارسة الحرية والغضب وتغيير الوضع القائم إلى وضعٍ أفضل. الصلاح والأصلح إذن حقيقة إنسانية تحدث في الموقف الإنساني وليس افتراضًا خياليًّا يبدأ بأداة الشرط «لو» التي تمحو الخلق والحياة والعقل والتكليف والفعل. وإن جعل حقائق الحياة افتراضًا قضاء على البواعث وتسكين للأفعال. والأصلح ليس للفرد بل للجماعة، وإلا فلا معنى للتضحية والشهادة وإنكار الذات. وهو لا يتغير من فرد إلى فرد، ومن وقت إلى وقت بل الصلاح حقيقةٌ موضوعية، هو الصالح العام. قد يحتوي الصالح العام على خسارةٍ فردية ولكنها غير دالة بالنسبة إلى الصالح العام. ليس الصالح هو الأنفع بالنسبة إلى الشخص بل إلى النوع، والإنسان قادر على التمييز بين مستويات الصلاح والأصلح.[٥] الأصلح هو الأنفع بوجهٍ عام، إذ يوصف الفعل بأنه نفع وسرور وصلاح وأصلح وليس مجرد لذة وألم أو نفع أو ضرر. هناك مراتب للصلاح والأصلح من حيث المستوى (للفرد أو للجماعة)، والشدة (اللذة والألم، النفع والضرر، الإصلاح والإفساد)، والزمن (الفناء والبقاء). ومن ناحيةٍ أخرى قد يقال إن التقيد بالأصلح يجعل أفعال الله متناهية في حين أن أفعاله لا متناهية؛ ومِنْ ثَمَّ يؤدي القول بالصلاح والأصلح إلى الجبر

الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ألا يُخلَق (المواقف، ص٣٢٩). الأصلح له عدم خلقه ثم إماتته ثم سلب عقله قبل التكليف (حاشية الخلخالي، ص١١١–١١٢؛ حاشية الإسفراييني، ص١١١؛ حاشية التفتازاني، ص١١١–١١٢). وكان الأفضل للبشر إماتة إبليس وإماتة النبي (حاشية الكلنبوي، ص١٩١). الأصلح للكافر الفقير ألا يخلق (الطوالع، ص١٩٦). وحتى لا يكون معذبًا في الدارين (المطالع، ص١٩٦).

[٥] إن كل صلاح تقدره بالعقل بالنسبة إلى شخص عارضه صلاح فوق ذلك أو فساد مثل ذلك بالنسبة إلى شخصٍ آخر (النهاية، ص٣٩٩–٤٠٠؛ الأصلح، ص٩٧–١٠٣؛ حاشية الكلنبوي، ص١٩٠–١٩١). مراد المعتزلة الأصلح بالنسبة إلى الشخص لا بالنسبة إلى الكل، ومراد الفلاسفة عكس ذلك في نظام العالم (القول، ص٥٣).

في أفعال الله. وإذا كان الله يفعل تفضُّلًا وكرمًا ولطفًا، فاللطف بهذا المعنى نفي للصلاح والأصلح.[٦] والحقيقة أن الأصلح هنا بالنسبة إلى الإنسان وليس بالنسبة إلى الله. وهو صلاحٌ محدود في إطار الموقف الإنساني ولا يقلل من لا تناهي الصلاح بالنسبة إلى الله وقدرته عليه. ولو كان الصلاح رفع الموانع وإزاحة العلل لكان في ذلك قضاء على الحرية الإنسانية من جديد، إعطاء الصلاح بيد وسلب الحرية باليد الأخرى، خطوة إلى الأمام ثم خطوة إلى الخلف. وإذا كان الأصلح للناس عدم الحياة والابتداء من الآخرة مباشرة فإن ذلك إلغاء للدنيا ورفض للرسالة وترك لنعم الحياة والتحقق والعمل والإبداع والاستشهاد.

إن نفي الصلاح والأصلح هو هدم للعقل والقدرة على التمييز وإنكار لصفات الأشياء الموضوعية، وهو إنكار أيضًا للمصلحة وهي أساس الشرع، وهدم لمصالح الفرد والجماعة وما به حياة الأمة وقوام الدولة. وبالتالي يترك الفرد والأمة بلا عقلٍ مستقلٍّ قادر على التمييز وبلا إدراك للصالح العام، فيستسلم الجميع لإرادة الحاكم الفرد المطلق الذي يقرر بمحض إرادته ما هو الصلاح وهو بطبيعة الحال الأصلح له والأفسد للأمة. وقد ظهر ذلك في العقائد المتأخرة الموازية للنظم السياسية التي تقوم على سلطان الحاكم المطلق. وإذا كان خالق الأفعال المطلقة الشاملة للعدل خارجًا عن الوجوب انقضى العدل، فالعدل والوجوب واجهتان لشيءٍ واحد. إن هدم العقل والشرع هو هدم لكل قانون بما في ذلك قانون الاستحقاق وبالتالي يعيش الإنسان في عالم من الظلم أو من العبث ولا يجد أمامه

---

[٦] هذا هو رأي بعض المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار وبشر الذين لا يقولون بالصلاح والأصلح (التعديل والتجوير، ص٢٠٦؛ الأصلح، ص٥٦–٦٧). فعند بشر ليس على الله أن يفعل بعباده أصلح الأشياء بل ذلك محال لأن لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم وأن يزيح عللهم فيما يحتاجون إليه لأداء ما كلفهم وما تيسر عليهم مع وجوب العمل بما أمرهم به، وقد فعل ذلك بهم وقطع منهم (مقالات، ج١، ص٢٨٧–٢٨٨). لا يجب عليه رعاية الأصلح وأنه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح فما من أصلح إلا وفوقه أصلح وإنما عليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويترجح العلل بالدعوة والرسالة (الملل، ج١، ص٩٧–٩٨). ويلتقي بشر هنا مع الأشاعرة في رفض الأصلح (الغاية، ٢٢٨–٢٢٩؛ الفصل، ج٣، ص٢٢٤؛ النهاية، ص٣٩٨). لولا خلق العالم اختيارًا لم يجب عليه شيء من اللطف أي الأصلح ولا العقاب (حاشية الكلنبوي، ص١٩٧–١٩٨). وعند بشر لو خلق العقلاء ابتداءً في الجنة وتفضَّل عليهم بذلك لكان ذلك أصلح لهم (الفِرَق، ص١٥٦). ابتداء الخلق في الجنة كان أصلح لهم من ابتدائهم في الدنيا وإماتة من علم أنه يكفر خير له من تبقيته (الانتصار، ص٦٤–٦٥). لو علم الله من عبده أنه لو أبقاه لآمن كان إبقاؤه إياه أصلح له من أن يميته كافرًا (الفِرَق، ص١٥٦).

إلا الاستسلام للحاكم المطلق، يفعل له ما يشاء؛ وينتهي الأمر كله عنده إلى الرضا بالأمر الواقع، فيرضى الفقير بفقره ويسرُّ الغني بغناه، ويتحول العدل الإنساني إلى ظلمٍ إلهي، ويعود العدل من جديد في بطن التوحيد.[٧]

(٢) إثبات الصلاح والأصلح

إن فعل الصلاح والأصلح ليس قانونًا صوريًّا أو فعلًا مطلقًا لإرادةٍ خارجية، بل قانونٌ ماديٌّ قائم على صلاح الإنسان والأصلح للأمة. ليس الإنسان هو الفرد الأوحد، بل الإنسان العام الذي لا يتغير بتغير الزمان والمكان. وليست مصالح الأمة هي الأمة الفريدة بل هم البشر في كل زمان ومكان. وهي حقيقةٌ إنسانية تقوم على العقل والطبيعة؛ لذلك قام الوحي على المصلحة، وأصبح أساس التشريع درء المفاسد وجلب المصالح. إن اختيار إنسان للأصلح ضرورةٌ مطلقة في النظر والعمل، في الوحي والتطبيق. المصلحة أساس الشرع، لا تعبر عن تكوين ذاتٍ مشخصة بقدر ما تعبر عن الحياة الإنسانية، لا تطبق على الله بل على الإنسان. والله بإنزاله الوحي يبغي مصلحة الإنسان كما يبغي مصلحته الخاصة. ولا يبغي الله مصلحة نفسه كما لا يبغي الإنسان مصلحة الله؛ فالمصلحة أساس علم الأصول بشقيه؛ علم أصول الدين وعلم أصول الفقه. الصلاح والأصلح هما إذن ضمن الواجبات العقلية مثل الخلق والتكليف وشكر المنعم، وأحد وسائل تنزيه الله عن فعل القبيح. وهي واجبات يتصوَّرها الإنسان في الطبيعة بصرف النظر عن الذوات المشخصة، الإنسان أم الله. وإذا ما قيل إنها واجبات على الله، فإن ذلك يكون قياسًا للغائب على الشاهد.[٨] والشاهد هو

---

[٧] يقول ابن حزم: «إن الله منع الأموال قومًا وأعطاها آخرين، وأمات قومًا من أوليائه وأحيا أعداءه» (الفصل، ج٣، ص١٢١).

[٨] قالت المعتزلة طبقًا لمصنفات الأشاعرة في العلم بأنه تعالى يجب عليه فعل الصلاح بالعبد (الكفاية، ص٦٥–٦٨). وفي رأيهم أن المعتزلة قد حجروا على الله أفعاله وأوجبوا عليه رعاية الأصلح (الاقتصاد، ص٩٥). لما قال المعتزلة بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق التارك الذم عند العقل لما في تركه من الإضلال بالحكمة جعلوا من فروع هذه المسألة وجوب الأصلح عليه (التحقيق، ص٢٤٦). وأوجبت المعتزلة أمورًا أن الله يفعل الأصلح لعباده في الدنيا (الطوالع، ص١٩٦). الرب يتقدس عن الانتفاع والتضرر؛ إذ لا معنى للنفع والضرر والآلام واللذة والرب متعالٍ عنهما (الإرشاد، ص٢٧١). وعند النظام: يقدر الله على فعل ما يعلم أن فيه صلاحًا لعباده، ولا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم، هذا

التجربة الإنسانية أو تجارب الجماعة والتاريخ، وهي مصدر الحقيقة الإنسانية وحوامل المعاني. ولما كان فعل الأصلح مشاهدًا في هذا العالم كان فعله أيضًا في أي عالمٍ آخر. وأن قسمة الأحكام إلى واجب ومندوب لا تعني نقصًا في ضرورة الأصلح؛ فالمندوب لا يعني تمنيًّا وتفضُّلًا، بل هو الأصلح المختار الذي يكشف عن حرية الإنسان في اختيار الأصلح. فالصلاح متفاوت الدرجات والإنسان يختار أعلاها لنفسه؛ لذلك كان فعل الصلاح لا ينافي تكافؤ الفرص لأنه اختيارٌ إنساني. وإذا كان الله من خلال الوحي قد فعل الصلاح فإن الإنسان له حرية الاختيار في أن يزيده، وبالتالي يفعل الأصلح أو يقله فيفعل الأقل صلاحًا.[٩] فإن قيل: إن كان الله يفعل الصلاح فهل يفعل الأصلح؟ وهل يمكن أن يفعل الصلاح وهو قادر على فعل الأصلح؟ وهل هو قادر على فعل الأصلح ولا يفعل إلا الصلاح؟ قيل إن كل هذه افتراضاتٌ وهميةٌ ناتجة عن افتراض تدخل إرادةٍ خارجية في الحياة الإنسانية. وإن من المشاهد في الحياة الإنسانية أن الإنسان لا يدخر وسعًا في فعل الصلاح والأصلح. وإذا اختار بين الأقل صلاحًا والأكثر صلاحًا فإنه يختار الأصلح. وإذا اختار الآن الأقل صلاحًا فقد يكون لصلاحٍ أعظم فيما بعدُ. إن اعتبار الأصلح للإنسان بعد الخلق والتكليف، كإنسانٍ حر عاقل واعتبار الأصل له نهاية وكلٌّ وغاية إنما تفضيل للواقع على الممكن، وإيثار للعمل

في تعلق قدرته بما يتعلق بأمور الدنيا (الملل، ج١، ص٨٠–٨٢). أحال النظام القدرة على الظلم (الفِرَق، ص١٣٢). وقال إن الله لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم (الفِرَق، ص١٣٣-١٣٤). واتفقوا على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير. ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد (الملل، ج١، ص٦٧).

[٩] (الإرشاد، ص٢٩١–٢٩٢). عند أبي الهذيل: إن فعل ما دونه من الصلاح من فعل الأصلح مع الأشياء فساد، وأن الله لو فعل ما هو دون وضع ما هو أصلح لكان جميعًا فسادًا. لا يُقال يقدر الله على فعل ما هو أصلح مما فعله لأنه لو قدر على ذلك كان فعل ما هو أصلح أولى، والله لا يدع فعل ما هو أصلح؛ لأنه أولى به ولأنه لم يخلق حاجة به إليهم، وإنما خلقهم لأن خلقه لهم حكمة وإنما أراد منفعتهم وليس ببخيل، ومِنْ ثَمَّ فلم يجز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك، غير أنه يقدر على دون ما صنع ومثله؛ لأنه غير عاجز ولو لم يوصف أنه قادر على ذلك لكان يوصف بالعجز. قال آخرون: ما يقدر عليه من الصلاح له كل وغاية، ولا شيء أصلح من فعل ويقدر على ما هو دونه. ولا يُقال يقدر على ما هو أصلح مما فعله ولا مثله؛ لأنه لو قدر على مثله لم يكن ما فعل أصلح الأمور. لو قدر على ما هو أصلح مما فعل فلم يفعل؛ كان قد بخل ولا يجوز أن يأمر الله العباد بغير ما أمرهم به (مقالات، ج٢، ص٢١٦؛ النهاية، ص٤٠٦–٤٠٧؛ الأصلح، ص٧٢–٨٦؛ الغاية، ص٢٣١–٢٣٢؛ الإرشاد، ص٢٨٩).

على النظر. وما الفائدة من أصلح نظري غير محدد ولا يتحقق منه شيئًا؟[١٠] فإذا ما كان هناك أصلحٌ نظري لا يستعمل فإنه يصبح لطفًا، وبالتالي يصبح السؤال: هل يقدر الله على خلق لطيفة لمن علم أنه لا يؤمن كي يؤمن؟ وهنا يقدم العقل للشعور صفتَين متعارضتَين،

[١٠] هل يوصف الباري بأنه قادر على أصلح مما فعل بعباده؟ قالت المعتزلة: إن أردتم أن الله يقدر على أمثال الذي هو أصلح مما فعله بعباده؛ فالله يقدر على أمثاله على ما لا غاية ولا نهاية. وإن أردتم يقدر على شيء أصلح من هذا قد ادخره عن عباده بحاجتهم إليه في إدراك ما كلفهم فإن أصلح الأشياء هو الغاية، ولا شيء يقوم وراء الغاية فيقدر عليه أو يعجز عنه لأن ما فعله بهم فهو غاية الصلاح. وأجابوا على نحو آخر: لا شيء فعله الله بعبده من الصلاح إلا وهو قادر على أصلح منه. ولا يجوز في حكمة الله أن يدخر منها شيئًا أصلح مما يفعله بهم لهم، وأن فعله بهم ليس في مقدوره ما هو أصلح لهم منه، وليس شيء فعله بهم من الصلاح إلا وهو قادر على مثله أو أمثاله، لا غاية لذلك ولا جميع له. وأنه قادر على ما فعله بهم من الصلاح وعلى ضده من الفساد (مقالات، ج١، ص٢٢٤). وقال آخرون: ما يقدر عليه من الاستصلاح له كل وجميع، ولا استصلاح إلى ما فعله أو يفعل. ولا يُقال يقدر على أصلح مما فعل ولا على مثله ولا على صلاح دون ما فعل؛ لأن الله لا يدع صلاحًا إلا فعله لأنه ليس ببخيل فيمنع نعمه ويدخر فضله، وأنه لا يموت العبد إلا ولم يبقَ له صلاح إلا فعله به (مقالات، ج٢، ص٢٢٧). وعند النظام والأسواري والجاحظ وصف الله بالقدرة على الظلم والكذب وترك الأصلح محال وإن كان يقدر على أفعال الأصلح والحسن على ما لا نهاية (التعديل والتجوير، ص١٢٧). لا يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب وعلى ترك الأصلح من الأفعال التي ما ليس بأصلح وقد يقدر على ترك ذلك إلى أمثال لا نهاية لها مما يقوم مقامه (مقالات، ج٢، ص٢٠٩). وعندهم لا يقدر أن يعمي بصيرًا أو يزمن صحيحًا أو يفقر غنيًّا. لا يقدر على أن يخلق حية أو عقربًا أو جسمًا إذا كان خلق غيره أصلح (الفِرَق، ص١٣٣–١٣٤). وعند النظام أن الله لا يفعل إلا الأصلح ولا يجوز عليه ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه أو حتى تأخيره. الله لا يقدر على أن يزيد في الخلق ذرة ولا ينقص منه ذرة لأنه علم أن أصلح الأمور كونه على ما هو عليه (الاقتصاد، ص١٧–١٨، ص٢٣–٢٥، ص١٢٩–١٣٠). أنكرت المعتزلة أن الله يضر أحدًا في الحقيقة (مقالات، ج٢، ص١٩٥–١٩٦). وأوجب الكعبي على الله فعل الأصلح في باب التكليف (الفِرَق، ص٨٢). وعند بشر الله لا يفعل إلا الأصلح. وعند النظام: الأصلح هو الذي حدث وأن الله لا يفعل إلا الأصلح (مقالات، ج٢، ص٢٢٣، ص٢٢٧). وعند عباد: الله لو كان يقدر ولا يفعل يكون جورًا (مقالات، ج٢، ص٢٢٣–٢٢٧). أمَّا الجبائي وابنه فعندهم أن الله لم يدخر عن عباده شيئًا علم أنه إذا فعل بهم أمرًا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف لأنه قادرٌ عالمٌ جوادٌ حكيم، لا يُعجِزه الإعطاء ولا ينقص من خزائنه ولا يزيد في ملكه الادخار، وليس هو الأصلح إلا لذلك. هو الأجود في العاقبة والأصوب في الأجل وإن كان ذلك مؤلمًا مكروهًا … ولا يُقال إنه تعالى يقدر على شيء هو أصلح مما فعله بعبده (الملل، ج١، ص١١٨). والأصلح عند البلخي واجب وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضيع بل يقول في المواضيع المتعلقة بإزاحة علل المكلفين (شرح المحصل، ص١١٨–١١٩). أوجبت المعتزلة أمورًا منها أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا (الطوالع، ص١٩٦). ويروي ابن الراوندي

هما القدرة والعلم، حتى تكون فرصة أمام الشعور للتعبير عن عواطف الإجلال والتعظيم. فالإثبات تأكيد لسلطان القدرة على حساب العلم، مع أنه أيضًا صفةٌ مطلقة، ولكن يشفع لها أنها تتدخل لصالح الإنسان. والتدخل في حد ذاته حتى ولو كان لصالح الإنسان قضاء على استقلال الحرية الإنسانية وحل الشق الثاني من العدل، أي الحسن والقبح العقليَّين، على حساب الشق الأوَّل منه، وهو حرية الأفعال. وإذا ما ثبت الوضع القديم إن كان فيه ضرر على الإنسان فكيف يحدث ذلك والتأليه منبع الخير؟ أمَّا النفي فإنه تأكيد للحرية الإنسانية حتى ولو كانت في غير مصلحة الإنسان. فالفعل الحر المستقل نابع من إرادة الإنسان حتى ولو كان ضارًّا له. ويؤثر الإنسان فعلًا حرًّا ضارًّا على فعلٍ نافع من إرادةٍ خارجية تعمل لصالحه.[١١] وماذا لو رفض العقلاء اللطف ما دام العقل لديهم قادرًا على الوصول إلى التكليف ومعرفة الصلاح والأصلح من العقل والسمع معًا؟ إن افتراض أن يكون الله قد ادَّخر لطفًا لمن علم أنه لا يؤمن حتى لا يؤمن تجويزٌ للظلم على الله، ونفي لحرية الإنسان واختياره، وقضاء على عقله واستقلاله. فأفعال الشعور الداخلية مثل الإيمان

أن النظام كان يقول إن الله إذا علم أن فعل شيء أصلح من تركه استحال منه تركه والتخلف عنه. ويدافع الخيام عن ذلك لأن هذا ما توافق عليه الأمة إلا من أثبت لله القدرة على الظلم من المعتزلة. أمَّا المجبرة بأسرها والرافضة كلها والمرجئة ومن تكلم من النوابت فإنهم بأجمعهم يحيلون القدرة على الظلم (الاقتصاد، ص١٧–١٨)، وأنه لا يجوز من الله ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه؛ فلم يجوِّزوا عليه الترك (الانتصار، ص١٣–١٥؛ الأصلح، ص٣٣–٥٣).

[١١] أصحاب الإثبات هم بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب، فلديهم أن الله خير يفعل الخير (مقالات، ج٢، ص٢٢٣–٢٢٧؛ الفِرَق، ص١٥٦؛ الانتصار، ص٦٤–٦٥). وأصحاب النفي هو رأي جمهور المعتزلة إلا جماعة بشر (مقالات، ج٢، ص٢٢٣–٢٢٧). الأولون أصحاب اللطف والآخرون أصحاب الأصلح. ويصف أصحاب الأصلح أصحاب اللطف بأنهم مُحجِّرون لله مُجهِّلون له، ويصف أصحاب اللطف أصحاب الأصلح بأنهم مُعجِّزون لله مُشبِّهون له بخلقه (الفصل، ج٣، ص١٠٠)؛ لذلك انقسم المعتزلة قسمَين، الأوَّل يقول بأن الله قادر على أمثال ما فعل من الصلاح بلا نهاية، وقال الأقل منهم مثل عباد ومن وافقه: هذا باطل لأنه لا يجوز أن يترك الله شيئًا يقدر عليه من الصلاح من أجل فعله الصلاح. كان بشر يكفِّر من قال بالأصلح، والمعتزلة ترى أن بشرًا تاب عن القول باللطف ورجع إلى القول بالأصلح (الفصل، ج٣، ص١٢٠). اختلف المعتزلة في الأصلح؛ طائفة قالت بالصلاح في وجوب الرعاية، وطائفة أحالت القول بوجوبه بناءً على أن ما من صالح إلا وفوقه ما هو أصلح منه إلى غير نهاية (الغاية، ص٢٢٤–٢٢٥).

والكفر أفعالٌ حرةٌ قائمة على العقل والتمييز.[١٢] فإن كان هناك أصلح وإن كانت لدى الله ألطافٌ أخرى لا نهاية لها يعطيها للبشر اختيارًا، فلماذا ادخرها الله ولم يعطها حتى يكون العالم أفضل العوالم الممكنة وتغليبًا للأصلح على الصلاح؟ ومتى يعطيها الله ومتى يهبها وطبقًا لأي مقياس ولأي مدًى؟ أليس في ذلك تدخل في الحرية الإنسانية التي أصبحت من قبلُ أحد مكتسبات العدل، والذي بدوره خرج من بطن التوحيد؟ وما الفائدة من لطفٍ غير مستعمل، مجرد إثبات حقٍّ نظري، إثباتًا للقدرة المطلقة؟ وقد تم ذلك من قبلُ في التوحيد، وفي العدل لا تحدث شيئًا. إن مصلحة الفرد والجماعة ليست نعمة أو إحسانًا أو تفضلًا أو لطفًا من أحد، بل نتيجة للجهد والمشقة والمعاناة. والأصل ضرورة موضوعية لا صلة لها بالعواطف المشخصة والانفعالات الذاتية والإكراميات شكرًا وثناءً، حمدًا وتبجيلًا. ولما كانت الشريعة تقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد، فقد يأخذ السؤال صيغة الضرر ويكون: هل يقال إن الله يضر أم لا؟ فالإثبات يبقى إثبات القدرة المطلقة ونفي أية صفة من صفات العجز، وإلا كان هناك نقص في عواطف التأليه وبصرف النظر عن حقوق الإنسان وحياته أو ما ينتج عن إثبات هذه القدرة من طغيان ونفي للعدل وإثبات للطاغوت. وتكون الإجابة بالنفي دفاعًا عن حقوق الإنسان وإثبات حقه في دفع الأضرار عن نفسه ومقاومة الظلم.

ولا يؤدي القول بالأصلح إلى رفض الآلام والمشاق الناتجة عن الأفعال؛ لأن الإنسان يفضل أن يركن إلى الكسل والراحة وحياة الدعة والسكون والتعب والنصب والجهد والألم والجرح. كل ذلك لا يمثل نقضًا للصلاح والأصلح؛ فالذات تضع نفسها بالجهد وتثبت

---

[١٢] قالت المعتزلة حاشا ضرار بن عمر وحفص الفرد وبشر بن المعتمر ويسير من أتباعهم إنه ليس عند الله شيء أصلح مما أعطاه جميع الناس كافرهم ومؤمنهم، ولا عنده هدًى مما هدى به. الكافر والمؤمن قد استويا، وأنه ليس يقدر على شيء هو أصلح مما فعل بالكفار والمؤمنين (الفصل، ج٣، ص١٢٠). في حين ذهب ضرار وجعفر وبشر ومن أتباعهم إلى أن عند الله ألطافًا كثيرةً لا نهاية لها لو أعطاها الكفار لآمنوا إيمانًا اختياريًّا يستمتعون به الثواب بالجنة، وقد أشار أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم بذلك (الفصل، ج٣، ص١٢٠)؛ لذلك يردُّ الكرامية على قصة الإخوة الثلاثة بأنه لو خلق الله الخلق وكان من معلومه أنه لا يؤمن به أحد منهم لكان خلقه إياهم عبثًا. وإنما حسن منه خلق جميعهم لعلمه بإيمان بعضهم. فلا يجوز في حكمة الله اخترام الطفل الذي يعلم أنه إن أبقاه إلى زمان بلوغه آمن ولا اخترام الكافر الذي لو أبقاه إلى مدة آمن إلا أن يكون في اخترامه إياه قبل وقت إيمانه صلاح لغيره. ويلزمهم على هذا القول أن يكون الله إنما اخترم إبراهيم ابن النبي قبل بلوغه لأنه علم أنه لو أبقاه لم يؤمن. وفي هذا قدح منهم في كل من مات من ذراريِّ الأنبياء طفلًا (الفِرَق، ص٢٢١).

وجودها بالمقاومة. والغاية من بذل الجهد تحقيق الوجود الإنساني، والإنسان بلا جهدٍ حر يتحول إلى ظاهرةٍ طبيعيةٍ حتمية. وبالتالي إذا كان الله متفضِّلًا بالثواب فكيف يجوز الجهد؟ ليس في فعل الأصلح أي جهدٍ زائد أو كدر لا يتحمل، بل هو تأدية للدعوة وضرورة داخلية وأداء للرسالة. فعل الأصلح في حد ذاته فعلٌ إيجابي وليس له أي جزاءٍ آخر، إلا أنه في الحياة العملية كمال للإنسان.[١٣] ولا يُقال أيضًا إن الأصلح ألا يُعاقَب الإنسان في أفعاله وأن يغفر له ويتوب، وبالتالي يتحول الأصلح إلى أن يكون دفاعًا عن مصالح الإنسان، ورغباته وأهوائه، وإلى هدم القانون إن لم يكن هناك مقياسٌ موضوعيٌّ عام للأصلح دون الوقوع في الفردية والنسبية والمصلحة الشخصية؛ وبالتالي يتخلَّى الإنسان عن نتائج أفعاله.[١٤] الأصلح ليس بالرجوع إلى الوراء والتمني، بل هو التقدم إلى الأمام. الأصلح للإنسان أن يكون حرًّا وإلا كان ظاهرةً طبيعية. الأصلح للإنسان أن يرتبط مصيره بالحرية حتى يكون مسئولًا عنها محاسَبًا عليها. ليس الأصلح للإنسان رفض العقل والبلوغ وأن يعيش الإنسان مخلوقًا حيًّا دون أن يكون له عقلٌ بالغ فيعيش حيوانًا أعجمًا أو طفلًا أو مجنونًا أو معتوهًا. وكيف يكون هناك أصلح إذا ما اخترم الإنسان قبل العقل والبلوغ؟ إنما الصلاح يقع في حياة الإنسان الحر وليس فقط نتيجة هذا الجهد. ودون عقل لا يكون هناك استحقاق مدح أو ذم.[١٥] وكيف يمكن شكر النعم كواجبٍ عقلي وعلى فعل الأصلح كواجبٍ حتمي إن لم يكن هناك فعل وإدراك؟[١٦] ولا يقال إن الأصلح للإنسان ألَّا تأتيه الرسالة وألا يقوم الرسول بالتبليغ وأن يصرف الله إرادته عنها؛ فالتكليف واجبٌ إنساني. وجهد الإنسان الحر بالنسبة له عملية تتحقق لا تتحدد نتائجها إلا بعد بذل الجهد. الرسالة يقين النظر وباعث على العمل؛ وبالتالي لا تتم عملية التحقق إلا بها، وإلا فكيف يتحول إلى نظامٍ مثالي في العالم؟ ولا ضير في أن يتغير الوحي كشريعة طبقًا للصلاح والأصلح على ما

---

[١٣] النهاية، ص٤٠٩؛ الأصلح، ص٧٠–٧٢؛ الإرشاد، ص٢٩٠-٢٩١.

[١٤] مثلًا يكون الأصلح لإبليس إبقاؤه طول الزمان وإقداره على إضلال العباد مع أن يوجب مزيدًا من عذابه، ولا يخفى أن مرادهم بالأصلح بالنسبة إلى الكل من حيث الكل كما ذهب إليه الفلاسفة في نظام العالم (شرح الدواني، ص١٩٠-١٩١). ولذلك يكون الخلود لأهل النار صلاحًا لهم (النهاية، ص٤٠٧؛ الغاية، ص٢٤٢-٢٤٣؛ الأصلح، ص١٤٠، ص١٠٦–١١٠).

[١٥] النهاية، ص٤٠٧-٤٠٨؛ الأصلح، ص٩٠–١٩٧.

[١٦] النهاية، ص٤٠٧-٤٠٨؛ الأصلح، ص٨٦-٨٧، ص٦٧–٧٠.

هو معروف في الناسخ والمنسوخ حتى تتم عملية المقياس، قياس الشرع على أهلية الإنسان وقدرته. فالشرع موضوع لصالح الإنسان، متغير بتغير مصالحه وليس تعبيرًا عن ثبات الذات الإلهية وشمولها. ويمكن للعقل الإنساني أن يدرك الحكمة من هذا التغير ويدرك قانونه الثابت؛ وبالتالي يلحق بالعلم الإلهي الثابت وبإرادة الله المتصلة.[١٧]

وإذا كان الأصلح في الدين يمكن الاتفاق عليه والاعتراف به، فهل الأصلح في الدنيا كذلك؟ والحقيقة أن هذا السؤال إنما يقوم على تفرقة لا وجود لها، إلا افتراضًا، بين الدين والدنيا.[١٨] فما هو مقياس هذه التفرقة؟ إن الوحي تنظيم لشئون الدين، والدنيا تحقيق لهذا التنظيم، والدين هو المثال والدنيا هو الواقع، والمثال يتحقق في الواقع والواقع تحقق للمثال.

[١٧] يتهم الأشاعرة المعتزلة بأنهم يُجوِّزون الزيادة والنقصان في الشرع طبقًا للصلاح والأصلح. فعند الأشاعرة: كل ما ورد به الشرع من صلاة وزكاة وصوم وحج وغير ذلك فقد كان جائزًا ورود الشرع بالزيادة فيه وبالنقصان منه. وكذلك لو أباح الشرع ما حرمه وحرم ما أباحه كان جائزًا. وإنما خصَّ الله الشريعة بما استقرت عليه لأنه أراد ذلك، ولا مدخل في تقدير شيء منه للعقل. ثم يستأنف الأشاعرة: وزعم المدَّعون للأصلح من القدرية أن ما أوجبه الشرع لم يكن جائزًا سقوطه، وما أسقطه لم يكن جائزًا وجوبه ولا الزيادة ولا النقصان فيه. وأسرت هذه الطائفة إبطال فائدة مجيء الرسل وإن لم يصرحوا به خوفًا من الشناعة عند الإشاعة. ثم كيَّف وجه دلالة العقل على عدد الركعات وعلى السعي بين الصفا والمروة وتحميل العاقلة الدية دون القاتل، إلا أن يُراد به دلالة العقل على جواز ورود الشرع بذلك فلا ننكره! (الأصول، ص١٤٩–١٥٠).

[١٨] عند معتزلة بغداد والبصرة يجب على الله فعل الأصلح في الدين وإنما الخلاف في فعل الأصلح في الدنيا (الإرشاد، ص٢٨٧–٢٩٠). فبينما أوجب معتزلة بغداد الأصلح في الدين والدنيا أوجب معتزلة البصرة الأصلح في الدين فقط (الفقه، ص١٢؛ شرح عبد السلام، ص١٠٢؛ الطوالع، ص١٩٦؛ حاشية الإسفراييني، ص١١؛ شرح الدواني، ص١٩٠، حاشية السيالكوتي، ص١٧٤–١٧٥). أراد الفريق الأوَّل الصلاح والأصلح في الحكمة والتدبير بينما أراد الفريق الثاني الأنفع (القول، ص٥٢–٥٣). قالت المعتزلة نحن على طريقَين في وجوب رعاية الصلاح والأصلح: (أ) شيوخ بغداد: الواجب في الحكمة لخلق العالم وخلق من يكون قابلًا للتكليف ثم استصلاح حاله بأقصى ما يقدر من إكمال العقل والإقدار على النظر والفعل وإظهار الآيات وإزاحة العلل وكل ما ينال العبد في الحال والمآل من البأساء والضراء والفقر والغنى والمرض والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب فهو صلاح له. في تخليد أهل النار في النار صلاح لهم وأصلح. فإنهم لو خرجوا منهم لعادوا لما نهوا عنه وصاروا إلى أشرَّ من الأوَّل. (ب) شيوخ البصرة: ابتداء الخلق تفضل وإنعام من الله من غير إيجاب عليه، لكنه إذا خلق العقلاء وكلفهم وجب عليه إزاحة عللهم من كل وجه ورعاية الأصلح، والأصلح في حقهم بأتم وجه وأبلغ غاية (النهاية، ص٤٠٤–٤٠٥). والدليل على المذهبَين أن الصانع حكيم … فأصل الخلق والتكليف صلاح، والجزاء صلاح. وأبلغ ما يمكن في كل صلاح هو الأصلح وزيادات الدواعي والصوارف والبواعث والزواجر في

الأصلح إذن للدين هو الأصلح للدنيا، ولا يوجد صلاحان كل منهما على حدة. وإذا كان الأصلح للعباد فإن مصالح العباد في الدنيا وليس الدين إلا وسيلة لتحقيق هذه المصالح. إن الأصلح ضرورة في الدنيا والدين معًا، فالدين هو الدنيا والدنيا هي الدين. وإنَّ جعل الأصلح في الدين فقط دون الدنيا تناقض وتوهم فصل في شيءٍ واحد، وإن كان لا بد من التمييز فإن الأصلح في الدنيا أولى، فيها مصالح العباد مرتبطة بحرية الإنسان وعقله في حين أن الأصلح في الدين لا يمكن للإنسان إدراكه إلا بقياسه على الأصلح في الدنيا. الأصلح واقعةٌ داخلة في نطاق حياة الإنسان بفعل الحرية، لا يوقفها ولا يدفعها أحد، فالأصلح يتحقق من خلال الحرية وفي نطاقها؛ ومِنْ ثَمَّ كان الأصلح بعد الخلق والتكليف، ثم اكتشاف الإنسان لنفسه كفعلٍ حر وعقلٍ مستقل وقدرة على إدراك الآيات والبراهين وتجاوز العقبات في المواقف والتمييز بين المصالح والمفاسد، بين الغنى والفقر، بين الصحة والمرض، بين الحياة والموت، بين الحرية والقهر، بين الوحدة والتجزئة، بين الهوية والاغتراب. والأصلح ضرورةٌ عقلية، فالعقل والوجود صنوان، وحكم العقل هو حكم الوجود. والعقل هو شرط الحرية كما أن البلوغ شرط التكليف. الأصلح ضرورةٌ شرعية، إذ يقوم الشرع على جلب المصالح ودرء المفاسد، للفرد وللجماعة. والأصلح ضرورة كافية لا تحتاج إلى ضرورياتٍ لا متناهية، والضرورة الكافية هي سبب وجود العقل والشرع والطبيعة معًا. والأصلح ضرورة لحياة الإنسان وليس ضرورة لإثبات قدرةٍ مشخصة لا تخضع لأية ضرورةٍ أخرى من طبيعة العقل وواجب الحرية أو بناء الكون ذاته، وليس تشخيصًا للطبيعة إمَّا ذهابًا

الشرع وتقدير ألطافٍ بعضها خفي وبعضها جلي. فأفعال الله اليوم لا تخلو من صلاح وأصلح ولطف، وأفعال الله غدًا على سبيل الجزاء إمَّا ثواب أو عوض أو تفضُّل. فالصلاح ضد الفساد، وكل ما عرى عن الفساد يُسَمَّى صلاحًا وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلًا والمؤدي إلى السعادة السرمدية آجلًا. الأصلح هو إذن صلاحان وخيران وهو الفعل الذي علم الرب أن العبد يطيع عنده. وليس في مقدور الله لطف وفعل لو فعله لآمن الكفار ثم الثواب هو الجزاء على الأعمال الحسنة، والعوض هو البدل عن الغائب كالسلامة التي بدل الألم، والنعيم الذي هو في مقابل البلايا والرزايا والفتن. والتفضل هو اتصال منفعةٍ خاصة إلى الغير من غير استحقاق يستحق بذلك حمدًا وثناءً ومدحًا وتعظيمًا. ووصف بأنه محسن مجمل وإن لم يفعله لم يستوجب بذلك ملامًا ولا ذمًّا (النهاية، ص٤٠٥–٤٠٦)! عند معتزلة بغداد الخلق حتم على الله وواجب وجوب الحكمة، وإذا خلق الذين علم أنه مكلفهم فيجب إكمال عقولهم فهو عند هؤلاء الأصلح لهم (الإرشاد، ص٢٨٧). وعند النظام يقدر الله على ما فعل ما يعلم أن فيه صلاحًا لعباده ولا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم، هذا في متعلِّق قدرته بأمور الدنيا (الملل، ج١، ص٨٠–٨١).

بإثباتها أو إيابًا بإنكارها. ليس الأصلح تفضُّلًا وكرمًا، بل هو ضرورةٌ وجودية في طبيعة الأشياء، كما أن الشرع ضرورةٌ كونية ولا مجال فيها للتفضل والكرم والإنعام والإحسان. والأصلح ضرورةٌ دنيويةٌ خالصة وليس أخروية؛ إذ إن الأخرويات كلها نقل من هذا العالم إلى عالمٍ آخر، إمَّا تعبيرًا عن أمل أو تعويضًا عن حرمان. وإن قيل إن المانع من فعل القبيح وعدم القدرة عليه هو رعاية الأصلح في الآخرة، فإنما يكون ذلك قياسًا للغائب على الشاهد وأدخل في موضوع المعاد، والذي لم يثبت بعدُ في العقليات طبقًا لبناء العلم.[١٩]

إن إثبات الأصلح يعني أن الله يفعل الخير دون الشر، أي إنه يرعى مصالح العباد ولا يضرهم، فهو من هذه الناحية تفاؤل وخير وبراءة وطهارة، في حين أن نفيه نظرةٌ شريرة إلى العالم وتصور لله على أنه شرير يفعل الشر ويضر بالناس؛ لذلك كان النفي أقرب إلى التنزيه. ولا يعني النفي أي نقص في عواطف التأليه، بل وضعًا لها على أساسٍ إنساني من أجل الإبقاء على مصالح الإنسان. ويتعدى الأمر أحيانًا إلى فرض الأصلح على عواطف التنزيه، فتحدد القدرة المطلقة بفعل الأصلح وهو ما عبر عنه الأصوليون من قيام الشرع على المصالح العامة دون تشخيص للقدرة، والحديث عن حكمة الشرع وليس عن شخص

[١٩] يرى النظام أنه في أمور الآخرة لا يوصف الباري بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار (الملل، ج١، ص٨٠–٨٢). لا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده ولا يقدر أن يزيد في عذاب النار ذرة ولا على أن ينقص من عذابهم شيئًا. إن الله لا يقدر أن يخرج أحدًا من أهل الجنة ولا يقدر أن يلقي في النار من ليس من أهل النار. ويروي ابن الراوندي أن النظام كان يقول إن تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت، فإذا قيل له: أيقدر الله الذي خلق أهل الجنة أن يميتهم وقد علم تنعمهم وإحياءهم أصلح لهم من الفناء والموت حتى يبقى وحده كما كان وحده؟ قال: هذا محال (الانتصار، ص١٧–١٨). وعند النظام والجاحظ وعلي الأسواري لا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة ولا أن يُخرج أحدًا من الجنة أو أن يُدخل أحدًا النار ممن ليس فيها. لو وقف الطفل على شفير جهنم لم يكن قادرًا على إلقائه فيها وقدر الطفل والزبانية على ذلك (الفِرَق، ص١٣٣–١٣٤). لا يجوز وصفه بالقدرة على إدخال أحد أهل النار الجنة ولا على إدخال أحد من أهل الجنة النار ولا على إخراج أحد من أهل النار منها وعلى إخراج أحد دخل الجنة عنها ولا على إماتة أحد من أهل الدارين وإن كان هو الذي أحياه ولا على الزيادة فيما يجازيهم به ولا على النقصان (نقلًا عن ابن الراوندي، الانتصار، ص٢٦–٢٧). أحالوا أن يوصف الباري بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال وإلقائهم في جهنم (مقالات، ج٢، ص٢٠٩). وعند معتزلة بغداد خلود أهل النار في الأغلال والأنكال أصلح لهم من الخروج من النار، وكذلك الأصلح للفسقة في دار الدنيا أن يلعنهم الله ويحبط أعمالهم ويحبط ثواب أقربائهم إذا اخترموا قبل التوبة (الإرشاد، ص٢٨٧).

الشارع. وما دام الأصلح تعبيرًا عن موقف الإنسان وممارسته لحريته وعقله، فإنه يكون تعبيرًا عن قانونٍ عام مثل قانون الاستحقاق. والقانون ثابت من وجهة نظر الإنسان. ومن حق الإنسان أن يعيش في عالم يوجهه العقل ويحكمه القانون. أمَّا من وجهة نظر صاحب السلطة والتشريع فالقانون لديه تعبير عن إرادته، يمكنه أن يغيره ويبدِّله، بل ويوقفه في أي وقت شاء. ولما كُنَّا بشرًا ولسنا آلهة، نعبر عن وجهة نظر إنسانيةٍ خالصة، فالقانون بالنسبة لنا عام وثابت. وكل محاولة لتغييره أو تبديله أو تأويله أو إيقافه تكون ضد الإنسان ومصالحه. يخضع الإنسان للقانون العام الذي يعبر عن مصلحته لأنه قانونٌ عقلي، ولكنه لا يخضع لإرادة أو لسلطةٍ مطلقة وراء القانون يمكن التلاعب به خاصةً ونحن في جيل يتم وضع القانون فيه لحساب الحكام وتعبيرًا عن أهوائه ونزواته وليس إثباتًا للصالح العام.

والحقيقة أن الصلاح والأصلح تعبير عن ضرورة العقل والشرع معًا، وتعبيرٌ آخر عن ضرورة الحرية والطبيعة. ليس فيهما أي أثرٍ أجنبي من الخارج، من ثنوية أو غيرها. فالأصلح موضوعٌ أصيل. وهو أساس الشرع ومصدر التشريع وسبب الوحي.[٢٠] وإن أكبر حجة ضد الخصم هي اتهامه بالعمالة الحضارية وبأنه منفصل عن تراثه وبأنه تابع لمؤثراتٍ أجنبية. وليس فيهما أي نقل من العلوم الأخرى مثل علوم الحكمة أو علوم التصوف، بل هما تعبير عن بنية علم الأصول بشقَّيه، علم أصول الدين وأصول الفقه، يعيدان إلى العلم وحدته بتوحيد علم النظر وعلم العمل؛ علم العقيدة وعلم الشريعة، الوحي والطبيعة على أساسٍ واحد، وهو مصالح الناس ورعاية البشر.[٢١]

---

[٢٠] يحيل البغدادي فكرة الأصلح وعدم القدرة على الجور عند النظام إلى مصدرٍ ثنوي؛ فالنور لا يستطيع أن يفعل إلا الخير، والظلمة لا تستطيع أن تفعل إلا الشر (الفِرَق، ص١٣١، ص١٣٤؛ الشرح، ص١٣٤).

[٢١] يجعل بعض المتأخرين الصلاح والأصلح واردًا من الداخل، إمَّا من علوم الحكمة أو علوم التصوف. ذهب أرباب الكشف إلى ما ذهب إليه الفلاسفة ويؤيده ما نقل من الإمام الغزالي من أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان؛ إذ ليس في الجود بخل ولا في القدرة نقصان. ولا نعني أن قوله بالإيجاب الموجب لقدم العالم والجمع بين القِدَم والشريعة مشكلة (حاشية الكلنبوي، ص١٩٢). بينما حاول البعض الآخر إثبات الصلاح والأصلح بغية الإصلاح. فلا خلاف بين المثبت والنافي؛ فالمعتزلة قالوا بوجوب الصلاح والأصلح بمعنى وجوب صدور الفعل، والأشاعرة قالوا اختيارًا؛ فالخلاف في الحرية. آثر المعتزلة حرية الإنسان وجبر الله، وآثر الأشاعرة جبر الإنسان وحرية الله (القول، ص٣٥–٣٩، ص٥٥).

إن ما يمكن أن يوجَّه إلى الصلاح والأصلح هو تبرير الشر في العالم، في الأفعال وفي الطبيعة، واعتبار هذا العالم أفضل العوالم الممكنة، وأن كل ما فيه خير وصلاح، وأن الواقع أفضل من الممكن، والحال أفضل من المآل، وأننا لو علمنا الغيب لاخترنا الواقع، وأن ليس في الإمكان أبدع مما كان. وقد يسبب ذلك نوعًا من الاستسلام للأمر الواقع والرضا بكل صنوف الضيم والظلم والهوان، وبالتالي تستحيل قضية التغير الاجتماعي كما يستحيل العمل السياسي الذي يقوم على تغيير الوضع القائم إلى وضعٍ أفضل. وينتهي التقدم، ويقضى على الرغبة في العمل وعلى بذل الجهد، وتنتهي المقاومة للظلم؛ فالأصلح للظالم أن يكون ظالمًا، وللمظلوم أن يكون مظلومًا، وللغني أن يكون غنيًّا، وللفقير أن يكون فقيرًا، وللقاهر أن يكون قاهرًا، وللمقهور أن يكون مقهورًا، وللمحتل أن يكون محتلًّا، وللذي يقع عليه الاحتلال أن يقبل الاحتلال. كما يصعب على الإنسان عقلًا وقلبًا أن يفهم أن الله لا يراعي الصلاح والأصلح، وفي الوقت نفسه يصعب عليه أن يقبل أن يكون ذلك واجبًا على الله، فالله لا يجب عليه شيء كحقٍّ نظري. والحقيقة أن كل هذه الاستدراكات على الصلاح والأصلح إنما تأتي من اعتباره ضد الحرية، وهي في واقع الأمر تعبير عنه. فقد ثبتت حرية الأفعال في أول شق لأصل العدل بعد انبثاقه عن التوحيد وخروج الإنسان المتعين من الإنسان الكامل. كما تقود العقليات كلها إلى السمعيات وآخرها النظر والعمل ثم الإمامة. فالغاية النهائية هي التغيير الاجتماعي. إن قبول الأمر الواقع كقضاء لا يمنع من الخروج عليه كقدر. كما أن اللفظ المزدوج الصلاح والأصلح يعطيان إمكانيةً لا نهائية للانتقال من أحدهما إلى الآخر. فلا صالح إلا وله أصلح. فإذا كان الوضع القائم هو الصلاح، فإن تغييره إلى وضعٍ أفضل هو الأصلح؛ ومِنْ ثَمَّ يكون التقدم المستمر ممكنًا إلى ما لا نهاية. أمَّا التعبير بلفظ الوجوب فهو مصطلحٌ إنسانيٌّ خالص يتحدَّد فيه الوجوب العقلي بالوجوب الطبيعي بالوجوب الأخلاقي. وانبثاق العقل من التوحيد يجعل الانتقال من الله إلى الإنسان ممكنًا؛ وبالتالي تتوقف لغة الذات والصفات على لغة الأفعال حيث تبرز مصالح الناس وتظهر حياة البشر؛ لذلك يظهر مع ألفاظ الصلاح والأصلح ألفاظٌ أخرى مثل الجود والجواد والبخل والبخيل والاقتصاد والمقتصد، مما يدل على أنها مصطلحاتٍ إنسانيةٍ خالصة.

والإصلاح في مقابل الإفساد لفظان في أصل الوحي؛ فالصلح والصلاح للإنسان لنفسه أو لذات البين. وهو إصلاح من الإنسان الحر وأفعال الشعور الداخلية كالإيمان والتقوى والتوبة. وإذا كان الإنسان يدعو الله للإصلاح، فإن الله يأمره به. ويظل الإصلاح فعلًا للإنسان أكثر منه فعلًا لله. بل يصبح «صالح» اسم علم لما يعطيه الفعل على الشخص من

سمة الصلاح. كما يصبح الأنبياء من الصالحين والأعمال كلها من الصالحات. والإصلاح أيضًا للعلاقات بين الذوات (الزوجان) وفي الأرض. وهو فعل الإنسان أكثر من فعل الله. الله يعلم الإصلاح ولا يضيع أجر المصلحين، ولكن إصلاح الإنسان شرط، وفعل الله مشروط بفعل الإنسان.[٢٢] أمَّا الفساد فإنه أيضًا فعلٌ إنساني ناتج عن التشتُّت والتبعثر واتِّباع الهوى دون العقل، وينشأ من أفعال الملوك والقبائل (الرهط) والناس. وهو أقرب إلى فعل الجماعة منه إلى فعل الفرد، وكأن الفساد وضعٌ اجتماعي في حين أن الفرد خيِّر بالفطرة. ويظهر الفساد في الأرض وفي البر والبحر وفي البلاد بفعل الناس. والله يعلم ولا يحب الفساد ولا المفسدين. ويرى المفسدون عاقبة الفساد طبقًا للأفعال ونتائج الأفعال، وينالون الجزاء طبقًا للاستحقاق. والفساد معنوي ومادي معًا، مثل تبديل الحق والاستعلاء والطغيان والكف عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبخس الناس أشياءهم، وذبح الأبناء واستحياء النساء، وقتل النفس وهلك الحرث والنسل. وتفصيل الفساد للتنبيه عليه مثل

---

[٢٢] ذكر لفظ صلح في القرآن ١٨٠ مرة بصيغٍ عديدة، منها ٣٠ مرة فعلًا، ١٥٠ مرة اسمًا، مما يدل على أنه ليس فقط فعلًا، بل هو اسم أي جوهر ووضع. والفعل للإنسان. فالذي يصلح هم الآباء أو ذوات البين أو المؤمن الثابت التقي العفو الذي يكفر عن سيئاته أو الزوجات أو الزوج أو مجموع المؤمنين أو الناس. وفي الصيغة الفعلية ذكر ٤ مرات لله، ولكن ٢٦ مرة للإنسان. أمَّا الاسم فله صياغاتٌ عديدة، أمَّا «صلح» (مرتان) أو «صالح» مفردًا، ٣٠ مرةً صالحون جمع مذكر، ٦٢ مرة الصالحات جمع مؤنث. وذكر صالح اسم علم ١١ مرة، والباقي وصف للعمل إلا مرةً واحدة لله (٦٦: ٤)، أمَّا جمع المذكر «الصالحون» فهم للبشر، وطليعتهم الأنبياء، وجمع المؤنث «الصالحات» كلها للأعمال. أمَّا الصيغة الثانية «إصلاح» فتظهر ١٢ مرة من مجموع ١٨٠ مرة، الأولى للإشارة إلى الإصلاح بين الزوجَين مرتَين: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ (٢: ٢٢٨)، ﴿إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللهُ بَيْنَهُمَا﴾ (٤: ٣٥)، وإصلاح حال الناس، اليتامى والفقراء مرتين: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ﴾ (٢: ٢٢٠)، ﴿إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ (٤: ١١٤)، والإصلاح في الأرض مرتين: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (٧: ٥٦)، ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ (٧: ٨٥)، الله يعلم المفسد من المصلح: ﴿وَاللهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ (٢: ٢٢٠)، ولا يضيع أجر الصالحين: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ (٧: ١٧٠)، ويظل الإصلاح فعلًا إنسانيًّا حرًّا يدركه العقل وقد تأباه المصالح والأهواء: ﴿قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ (٢: ١١)، ﴿وَمَا تُرِيدُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ﴾ (٢٨: ١٩)، ويظل فعل الإصلاح الإنساني شرطًا وفعل الجزاء الإلهي مشروطًا: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ (١١: ١١٧).

ترك الإصلاح كقاعدةٍ عامة يتبعها الإنسان طبقًا للفطرة، فدرء المفاسد مُقدَّم على جلب المصالح كما هو الحال في الشق الثاني من علم الأصول.[٢٣]

[٢٣] ذكر لفظ «الفساد» ومشتقاته في القرآن ٥٠ مرةً؛ أي أقل من الإصلاح، وكأن الإصلاح أغلب على البشر من الإفساد؛ منها ١٨ مرة فعلًا، ٣٢ مرة اسمًا؛ مما يدل على أن الفساد أيضًا كالإصلاح ليس مجرد فعل بل هو اسم وجوهر ووضع. وفي الأفعال يظهر الفعل الإنساني في كل المرات باستثناء مرتين يظهر فعل الله فيهما عن طريق نفي تعدد الآلهة حتى لا يحدث الفساد: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ (٢١: ٢٢)، أو عن طريق فعل الناس أي حركة التاريخ وصراع المجتمعات وليس مباشرة: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ (٢: ٢٥١)، ثم يظهر الفساد مباشرةً من الأفعال الإنسانية بتغليب الهوى على العقل، والغرض الخاص على الحق العام: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ (٢٣: ٧١)، وقد يحدث بفعل الملوك أي القيادة السياسية ونظم الحكم الملكية الفرعونية القهرية: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾ (٢٧: ٣٤)، وقد يأتي الفساد من القوم مثل إسرائيل: ﴿لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ (١٧: ٤)، أو الرهط: ﴿وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ (٢٧: ٤٨)، أو القوم: ﴿أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ (٧: ١٢٧)، أو الناس: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ (٢: ١١)، ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِبَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (٧: ٥٦)، (٧: ٨٥)، ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ (٤٧: ٢٢)، ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ (٢: ٢٧)، (١٣: ٢٥)، ﴿زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ﴾ (١٦: ٨٨)، ﴿الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ (٢٦: ١٥٢)، وقد يأتي الفساد من الإنسان وحده: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا﴾ (٢: ٢٠٥)، ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ (٢: ٣٠)، وحتى ذلك الفساد الفردي طارئ ونتيجة للتولي عن الحق وعدم إعمال العقل ولا يمنع من الخلق والتكليف. أمَّا لفظ الفساد كاسم فقد ورد ٣٢ مرة، منها ١١ مرة اسم مجرد الفساد، ٢١ مرة اسم شخص، مجرد مرة واحدة «المفسد»، وجمعًا ٢٠ مرة «المفسدون»؛ مما يدل على أن الفساد فعل بشر وليس شيئًا مجردًا، وأنه فعل جماعة وليس فعل فرد. يظهر الفساد في الأرض ١٦ مرة، فقتل النفس فساد في الأرض: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (٥: ٣٢)، وعدم الفعل والإحجام عنه فساد في الأرض: ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾ (٨: ٧٣)، وكذلك الامتناع عن النهي وعن المنكر: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ﴾ (١١: ١١٦)، والاستعلاء: ﴿نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ (٢٨: ٨٣)، والكتل المتصارعة: ﴿إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ (١٨: ٩٤)، كما يظهر الفساد في البر والبحر وفي البلاد: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ (٣٠: ٤١)، ﴿الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ * فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ﴾ (٨٩: ١١–١٢)، والامتناع عن الفساد أمرٌ إلهي: ﴿وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ﴾ (٢٨: ٧٧)، ﴿وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾(٢: ٦٠)، (٧: ٧٤)، (١١: ٨٥)، (٢٦: ١٨٣)، (٢٩: ٣٦)،﴿وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾

(٣) هل يمكن نفي الغائية والعلية؟

ولما كان الصلاح والأصلح غاية في الأفعال وعلة لها، فقد ظهر موضوع الغائية والعلية كموضوعٍ أشملَ وأعم حتى استقل بذاته وأصبح أيضًا موضوعًا للجدل بين النفي والإثبات. كما أنه ارتبط بموضوع التكليف؛ لأن التكليف أيضًا تحقيق لغاية؛ غاية الإنسان ورسالته في التاريخ.[٢٤] وقد ظهر الموضوع بحدَّة في العقائد المتأخرة، نفيًا للغائية، تنزيهًا لله عن الغرض، ومستغنيًّا عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه.[٢٥] فهل يمكن نفي الغائية؟

(٧: ١٤٢)، والله لا يحب الفساد فكيف يكون مصدرًا له أو آمرًا به أو مسئولًا عنه: ﴿وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ (٢: ٢٠٥)، ولا يحب المفسدين أي الفساد المتحقق في الأعمال من الأفراد والأقوام: ﴿وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (٥: ٦٤)، ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (٢٨: ٧٧)، ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (١٠: ٨١)، وتظهر عاقبة الفساد وفي حياة الإنسان والجماعات في الدنيا كنتائج الأفعال وطبقًا لقانون الاستحقاق كجزاء: ﴿وَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (٧: ٨٦)، ﴿فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (٧: ١٠٣)، (٢٧: ١٤)، والإنسان قادر على التمييز بين الإصلاح والفساد والاختيار بينهما، فهو عاقل وحر. الله يعلم الفساد ولكنه لا يفعله: ﴿وَاللهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ (٢: ٢٢٠)، والفساد من أيدي الناس ولكنهم لا يتحملون المسئولية: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (٢: ١٢)، ومظاهر الفساد المعنوي والمادي في عديد من الآيات مثل: ﴿لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ﴾ (٢: ٢٠٥)، ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ (٥: ٣٢)، ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ﴾ (٨: ٧٣)، ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ﴾ (٤٠: ٢٦)، ﴿الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ﴾ (٨٩: ١٢)، ﴿لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ (٢٨: ٨٣)، ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ (١١: ٨٥)، (٢٦: ١٨٣). ﴿يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ﴾ (٢٨: ٤).

[٢٤] وتتميمًا لمباحث الحسن والقبح نذكر أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض (التحقيق، ص١٤٨). لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء (المواقف، ٣٣١). امتناع الغرض في أفعاله ووجوب رعاية الصلاح (حاشية الكلنبوي، ص١٨٥). وبالمعنى الثالث يمتنع وجوب الصلاح في الفعل لأنه يلزم من نفيه عدم العبث في حق الله أو الثواب على إيلام الحيوان والأصلح (الغاية، ص٢٢٩). وجوب التمكين مما كلف به العبد. وماذا يعني تكليف أبي جهل بالإيمان؟

[٢٥] استغناؤه عن كل ما سواه يؤخذ منه تنزهُّه عن الأغراض في أفعاله وأحكام والإلزام إلى ما يحصل غرضه (السنوسية، ص٦). وقد قيل شعرًا:

كـذا مـوجـب لـه تـنـزُّهـا   عن الـنـقـائـض كـمـا تـنـزهـا
عن فعل أو حكم من الأغراض   إلى أنصاف الذات بالأعراض

(الوسيلة، ص٥١؛ القول، ص٥٢)

يقوم نفي الغائية على نفي الغائية والغرض عن الله. فإذا كان من معاني الواجب ما يلحق بتاركه الضرر وبفاعله النفع، فإن ذلك يستحيل على الله لانتفاء الأغراض المقصودة وإلا كان ناقصًا مستكملًا بالغاية، ومِنْ ثَمَّ لا يوجَب شيء على الله.[٢٦] ولما كان غرض الفعل خارجًا عنه يحصل به وبتوسطه، فإن الله يفعل ابتداءً دون حاجة إلى توسط أو تحقيق غايةٍ خارجة عنه وإلا لتسلسلت الأفعال والغايات إلى ما لا نهاية.[٢٧]

[٢٦] هذا هو موقف الأشاعرة بوجهٍ عام. والحجة الأولى أن الله لا غرض لفعله، راعى الحكمة فيما خلق وأمر تفضلًا ورحمةً لا وجوبًا ولا حاكم سواه (العضدية، ج٢، ص١٨١–٢١٧). وأن التكليف إمَّا لا لغرض وهو عبث وأنه مجبر قبيح وإمَّا لغرض إمَّا عائد إلى الله وهو منزَّه عنه أو إلى العبد، إمَّا في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ، وإمَّا في الآخرة وهو إمَّا إضراره وهو باطل إجماعًا … وأمَّا التكليف فنختار أنه لا لغرض أو لضر قوم ونفع آخرين كما هو الواقع أو ليس ذلك على سبيل الوجوب (المواقف، ص٣٢٩). عند أهل الإثبات (الأشاعرة) الله يقدر على كل شيء دون أن يكون لقدرته غاية ولا نهاية (مقالات، ج٢، ص٢٢٣–٢٢٧). في أن أفعال الله ليست معللة بالأغراض (المواقف، ص٣٣١-٣٣٢؛ الطوالع، ص١٨٩–١٩٨). لا يجوز أن يفعل الله شيئًا لغرض خلافًا للمعتزلة (الملل، ص١٤١–١٥٠). المشهور أن أفعاله ليست معللة بالأغراض (الدر، ص١٤٨–١٥٠). في إبطال الغرض والعلة في أفعال الله (النهاية، ص٣٩٧–٤١٦). المعتزلة قالوا بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق التارك الذم عند العقل لما في تركه من الإخلال بالحكمة. جعلوا من فروع هذه المسألة وجوب الأصلح عليه. ونحن (الأشاعرة) لا نقول بالأصل ولا بالفرع؛ فهو المتصرف المطلق في ملكه، ولا نسلم أن شيئًا من أفعاله يجب عليه عيبًا يحل تركه بحكمة (التحقيق، ص٢٤٦). لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصًا لذاته مستكملًا بتحصيل ذلك الغرض لأنه لا يصلح غرضًا للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال (المواقف، ص٣٣١-٣٣٢). الدواعي المزعجات والخواطر والأغراض إنما تكون وتجوز على ذي الحاجة الذي يصح منه اجتلاب المنافع ودفع المضار، وذلك يجوز على من جازت عليه الآلام واللذات وميل الطبع والنفور، لا يجوز أن يفعل الله شيئًا لغرض، خلافًا للمعتزلة (التمهيد، ص٥٠–٥٢). مذهب أهل الحق أن الباري خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وخير لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه. بل الخلق وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان. ووافقهم على ذلك طوائف من الإلهيين وجهابذة الحكماء المتقدمين (الغاية، ص٢٢٤). ذهبت الأشاعرة إلى أن أفعاله لا تعلَّل بالأغراض للحجة نفسها (التحقيق، ص١٤٩؛ المحصل، ص١٤٩؛ الغاية، ص٢٤٠؛ النهاية، ص٣٩٩-٣٤٠؛ المسائل الخمسون، ص٣٧٧؛ الطوالع، ص١٩٦-١٩٧؛ حاشية الخلخالي، ص١٩٠؛ الدر، ص١٤٩–١٥٠).

[٢٧] هذه هي الحجة الثانية عند الأشاعرة. إن غرض الفعل خارج عنه يحصل تبعًا للفعل وبتوسط؛ إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداءً فلا يكون شيء من الكائنات إلا فعلًا له لا غرضًا لفعلٍ آخر لا يحصل إلا به ليصلح غرضنا لذلك الفعل، وليس جعل البعض غرضًا أولى من البعض، وأيضًا فلا بد

والحقيقة أن نفي الغاية يقوم على خلط بين مستوى الله ومستوى الإنسان. فإذا كانت أفعال الله لا نهاية لها ولا غاية، فإن أفعال الإنسان لها غاية ونهاية. الغاية في الفعل الإنساني وفي رسالته في التاريخ وليست في ذات الله. لا يعني إثبات الغاية أو الغرض إذن أي تجويز لنقص على ذات الله، فإن المشار إليه هو الإنسان وليس الله. الله ينفع الإنسان وليس الإنسان هو الذي ينفع الله أو الله هو الذي ينفع ذاته. ليست الدوافع والأغراض مزعجات ولا تدل على النقص، وإلا كان ذلك إنكارًا للعالم الإنساني. فالإنسان مجموعة من البواعث والدوافع والغايات والمقاصد. لا يعني نقصان الغرض أي جهل أو فوات فرصة أو فشل على الله؛ فالموضوع كله أفعال الله بالنسبة إلى الإنسان وليست أفعال الله في ذاتها. إن للشرائع غرضًا. فقد أتت لمصالح العباد وإلا كانت أفعال الله عبثًا بلا قصد. ولما كان الوحي ممكن الوقوع وكانت الرسالة ممكنة التحقيق تكون أفعال الله كلها حكمةً وقصدًا. إن الغائية هي محور التفكير الأصولي والاعتزالي في إقامة الشرع على أساس المصلحة، إنكار العلية إذن إنكار لأساس الشرع والباعث على وجود الوحي. إنكار التعليل إنكار لأساس الشرع.[28] إن تنزيه الله عن الأغراض ليس تنزيهًا بل تجويز للعبث والتناقض والظلم والجور. ولما كانت الغائية هي الحياة، فإن نفيها يكون موتًا للإله وتناقضًا مع صفات العلم والقدرة والحياة. وإلا فلماذا يسمع ويتكلم ويبصر ويريد؟ وكيف تبطل العلة الغائية وهي أسمى العلل، أسمى من العلة الفاعلة والعلة المادية والعلة الصورية؟ بل إنها هي العلة الفاعلة الحقة. فالغاية هي الباعث والدافع على الحركة. هي المستقبل والهدف والمصير. وما الفائدة من إثبات غاية لا نعلمها؟ إن هذا إثبات للجهل الإنساني ونفي للعقل أحد مكتسبات العدل. إن وظيفة الغايات معرفتها أوَّلًا من أجل تحقيقها ثانيًا، المعرفة بالعقل والتحقيق بالحرية. وإذا كان علم أصول الدين معرفة، فإن علم أصول الفقه تحقيق؛ فغاية النظر العمل.[29]

من الانتهاء إلى ما هو الغرض، ولا يكون ذلك لغرضٍ آخر وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض (المواقف، ص٣٣٢؛ المسائل الخمسون، ص٣٧٧). تحصيل الأغراض ابتداءً في مقدر الله، فجعلها غايات ينافي الغرض (الطوالع، ص١٩٦).

[28] توجد هذه العلية طبقًا لمبحث الألفاظ عند الأصوليين في الآيات التي بها لام المآل والمصير والأمر والعاقبة مثل «لتجزى»، «ليجزي»، «ليكون»، «لتكونوا» (الغاية، ص٢٤١–٢٤٢). وقد درس علماء أصول الفقه حروف التعليل كلها مثل: اللام، حتى، كي، أن، وهو أساس مبحث القياس كله.

[29] يجوز أن يكون في كل فعل أو ترك حِكم ومصالح لا تهتدي إليها العقول؛ فإنه الحكيم الخبير، وكل هذا فعله باختياره فوجوب الفعل بالاختيار لا ينافي الاختيار (التحقيق، ص١٤٦؛ حاشية الخلخالي، ص١٧٨).

وإذا كان الغرض هو العلة الباعثة للفاعل على الفعل، فكيف يمكن نفيه؟ وكيف يكون الله منزَّهًا عن العبث وأفعاله ليس لها أغراض ومقاصد؟ لا يكفي تنزيه القدرة المشخصة عن العبث لضمان موضوعية القيمة والصفات الذاتية للأفعال.[٣٠] ولا يمكن إثبات الحكمة دون الغائية، وإلا فماذا تعني الحكمة؟ إن كان الغرض من إنكار الغائية هو تنزيه الله، فإن تنزيه المؤلَّه عن الغرض والغاية يبطل الحكمة وينال من التنزيه الكامل. إن إنكار الغائية يؤدي إلى الفصل التام بين المؤله والعالم، ويجعل المؤله فعالًا لما يريد دون علة أو غاية أو باعث أو دافع، وهو ما يعادل الحرية المطلقة بلا باعث أو سبب، حرية العبث.

إن تنزيه الذات المشخص عن الشر لا يعني وقوع الشر في العالم ولا يجيب عن مصدر علته، بل لا يفعل أكثر من نسبة الشر إلى النفس والخير إلى الذات المشخص تضحية أو مسكنة أو نفاقًا أو غرورًا. والغاية ليست نقصًا يلصق بالإنسان وشرًّا ينزِّه الله منه.

وكما أن الغاية في أفعال الله وفي أفعال الإنسان فإنها تكون أيضًا في الطبيعة وفي التاريخ؛ فالطبيعة تسير نحو غاية، والتاريخ أيضًا يسير نحو غاية. لا تعني الغائية في الطبيعة حاجة طرف وكرم طرفٍ آخر؛ فالطبيعة مستقلة عن أطرافها. وإن تصور علاقة الطرفين المشخَّصَين على أنها علاقة احتياج وكرم تصورٌ قائم على استضعاف أو استذلال أو سؤال أو تملق. الحكمة في الطبيعة وليست في علم مشخص أو إرادةٍ مشخصة.[٣١] ولا تعني الغائية أي نقص في الطبيعة بل كمالها؛ فالطبيعة متجهة نحو غاية هي كمالها. الغائية هي أساس الوجود في الإنسان وفي الطبيعة. واعتبار الطبيعة مجرد تعبير عن الجود والكرم من وجودٍ مطلقٍ مشخص هو إلغاء لوجود الطبيعة واستقلالها. كما أن إنكار الغائية من الأفعال والطبيعة وإرجاعها إلى فاعلٍ حكيم قضاء على موضوعية الأشياء ووجود العالم المستقل. إن الكون كله بالرغم من أنه حدث ابتداءً إلا أنه حدوثه كان لغاية وهدف، كما أن خلق العالم كان لغاية وغرض وليس من خارج الكون أو الخلق، بل من الداخل في طبيعة الكون والخلق.[٣٢] ليس الغرض توسطًا لوقوع الفعل، بل هو الباعث والدافع. والله لا يحتاج

[٣٠] التحقيق، ص١٤٩؛ المسائل الخمسون، ص٣٧٦.

[٣١] عند أهل الحق (الأشاعرة) أن الحكيم من كانت أفعاله محكمة متقنة وإنما تكون محكمة إذا وقعت على حسب علمه وإذا حصلت حسب علمه لم تكن خبرًا، ولا وقعت بالاتفاق (النهاية، ص٤٠١-٤٠٢؛ الغاية، ص٢٣٣، ص٢٤٣–٢٤٥).

[٣٢] انظر الفصل العاشر عن المعاد.

إلى توسط وإن احتاج كان عاجزًا. ولا تتسلسل الأغراض إلى ما لا نهاية لأن الغاية تنتهي بالكمال والتحقق إلى نهاية الزمان؛ فالنهاية إعلان لتحقق الغاية والكمال؛ لذلك كانت الغائية أيضًا كامنة في التاريخ باعتباره تطورًا للإنسان والطبيعة والكون والخلق كله. الغائية في التاريخ كما أنها في الوحي، وتطور التاريخ نحو غاية مماثل لتطور الوحي حيث تظهر في النهاية نتائج الأفعال وآثارها. وإذا كانت الغاية قيمة فالله هو هذه القيمة ليس بشخصه بل بعلمه ومقصده ووحيه. الغائية في التاريخ هي العناية الإلهية على مستوى حركة التاريخ ومساره. ولا تتحقق هذه الغائية بقدرةٍ مشخصة أو إرادةٍ خارجية، كما لا تتحقق تحققًا آليًّا خارج قوانين التاريخ بل تتحقق بفعل الإنسان وطبقًا لقوانين التاريخ. وإذا لم تتحقق الغائية يكون الإنسان قد تخلى عن رسالته في الحياة، ويكون هو المسئول عن عدم تحققها، ولا تقع المسئولية على غياب الغائية وعدمها. ومع ذلك لو تخلى الإنسان عنها اندثر في التاريخ وانهارت الأمم وأتى إنسانٌ آخر ونهضت أممٌ أخرى لأداء الرسالة ولتحقيق الغائية حفاظًا على مصالح الناس والحياة الإنسانية وإبقاءً على الوجود ذاته.

ولما كانت الغائية هي أحد مظاهر العلية بدليل العلة الغائية، فلا يمكن نفي العلية أيضًا؛ إذ لا تعني العلة جواز الضرر والنفع في ذات الله، فالحديث كله إنسانيٌّ خالص على مستوى الإنسان، كما أن إرجاع العلة الغائية إلى حكمة الذات المشخص هروب من المشكلة، ومحاولة لمسك الوحي من الطرفين، إثبات الغائية وإثبات الذات المشخص في آنٍ واحد. ورفض الطرفين أو إثباتهما معًا تحصيل حاصل.[٣٣] أمَّا الخوف على قِدَم العالم أو حدوث الله فتلك مسائلُ ميتافيزيقيةٌ خالصة وليس مكانها العلة والغاية بل دليل الحدوث.[٣٤]

---

[٣٣] هذه محاولة محمد عبده في رسالة التوحيد «فأفعال الله صادرة عن علمه وإرادته أي عن اختيار» (الرسالة، ص٥٣–٥٨).

[٣٤] مسألة في أن القديم لم يفعل العالم لعلة. لا تجوز عليه العلل لأنها مقصودة على جر النافع ودفع الضار، والعلة إن كانت قديمة أوجبت قِدَم العالم وإن كانت محدثة توجب حدوث القديم. ولما كانت العلل تتسلسل إلى ما لا نهاية فإن ذلك يحيل وجود العالم (التمهيد، ص٥٠-٥١). إن فعل فعلًا لغرض إمَّا أن يكون قادرًا عليه من غير واسطة أو لم يكن، فإن كان الأوَّل كان ذلك التوصل عبثًا وإن كان الثاني كان عجزًا (المسائل، ص٣٧٧). في إبطال الغرض والعلة في أفعال الله. مذهب أهل الحق أن الله خلق العالم بما فيه من الجواهر والأغراض وأصناف الخلق والأنواع، لا لعلة حاصلة له على الفعل، سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة؛ إذ ليس يقبل النفع والضر، أو قدرت تلك العلة للخلق؛ إذ ليس يبعثه على الفعل باعث، فلا غرض له في أفعاله ولا حاصل، بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه

وأفعال الله معللة بأغراض وإلا كانت عبثًا. ولا تعارض بين الحكمة والمصلحة؛ فالحكمة الضارة سفه. ليس التعليل نقصًا أو حطة أو حاجة ليتعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. بل إن مبحث العلة والمعلول من المبادئ العامة في نظرية الوجود في علم أصول الدين، وهو أساس مباحث العلة في علم أصول الفقه.[٣٥] إن رفض التعليل هو هدم للقوانين الإنسانية، وترك للعالم بلا إدراك وللوقائع بلا أساسٍ نظري. ويُشار إلى الفلسفة باعتبارها المسئولة عن نفي العلية؛ لأن واجب الوجود لا يفعل لعلة، في حين أن تصور الفلسفة للعالم تصورٌ حتميٌّ ضروري ويقوم على إثبات العلل الأربعة وفي مقدمتها العلة الغائية. نظام العالم نظامٌ عاقل ومعقول ولكن الخلاف مع علم أصول الدين في صدور العالم لا عن إرادةٍ كعلة بل عن طبيعةٍ كفيض.[٣٦]

(٤) إثبات الغائية والعلية

إذا دل الدليل على كون الله حكيمًا، فإن الحكمة تنفي العبث وتثبت الغائية. وليست الغائية في شخص الله، في حد ذاته أو صفاته بل في أفعاله، ليس في أصل التوحيد بل في أصل العدل.[٣٧] ليس الغرض والغاية نقصًا أو عيبًا أو ضررًا أو منفعةً فحسب. فالغائية جوهر

(النهاية، ص٣٩٧). رفض تعليل الأفعال. مسألة في علة الفعل الصادر عن الفاعل الحكيم (التمهيد، ص٥١–٥٢). في أنه سبحانه لا يجوز أن تكون أفعاله معللة بعلة أصلًا (المسائل، ص٣٧٧؛ الطوالع، ص١٩٧؛ المطالع، ص١٩٧).

[٣٥] يتعالى ويتنزه عن الأغراض والضرر والانتفاع (الغاية، ص٢٥٤)؛ انظر الفصل الثالث: نظرية الوجود، ثانيًا: ميتافيزيقا الوجود أو الأمور العامة، الواجب. (٥) العلة والمعلول.

[٣٦] قالت الفلاسفة: واجب الوجود لا يجوز أن يفعل لعلة (النهاية، ص٣٩٨–٣٩٩؛ حاشية الكلنبوي، ص١٩١؛ حاشية الجرجاني، ص١٩١؛ حاشية الخلخالي، ص١٩١).

[٣٧] وهذا هو موقف المعتزلة؛ فالباري لا يخلو عن غرض وصلاح للخلق؛ فرعاية الصلاح في فعله واجبة نفيًا للعبث في الحكم عن الحكمة وإبطالًا للسفه في إبداعه وصنعته (الغاية، ص٢٢٤–٢٢٥). دل الدليل على كونه حكيمًا في أفعاله غير عابث في إبداعه، والعبث قبيح، والقبح لا يصدر من الحكم المطلق (الغاية، ص٢٣٠–٢٣٢). اتفقت المعتزلة على أن أفعاله وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد؛ لأن ما لا غرض فيه عبث، وهو على الحكيم محال (الطوالع، ص١٩٧؛ المطالع، ص١٩٧). قالت المعتزلة: الحكيم لا يفعل إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم من يفعل أحد أمرين: إمَّا أن ينتفع أو ينفع غيره. ولما تقدس الرب عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينتفع غيره؛ فلا تخلو أفعاله من صلاح

التاريخ والباعث على الحياة. الوحي له غاية وهو كمال الجنس البشري وإعلان استقلال العقل والإرادة. ليس القصد والغاية مظهرًا من مظاهر النقص والحاجة أو جلب المنافع ودرء المضار، فإشباع الحاجات ورعاية المصالح من أسس الشرع ومن أسباب الوحي.[٣٨] ولا تعني الغاية الملذات والنعيم والسرور دون مشقة أو تعب أو آلام. فقد يكون في ذلك نفع نتيجة لبذل الجهد. هي ابتلاء وامتحان وتحقيق لقانون الاستحقاق. وكيف تكون النعم ابتداءً دون مشقة وآلام فتنتفي الحكمة من التكليف ويقضى على قانون الاستحقاق؟ ليس المهم هو البداية أو النهاية بل المسار والتجربة والتعلم عن طريق الخطأ والصواب. ولا تعني الغاية الشكر، فلا شكر على أداء الواجبات، والشكر الوحيد هو أداء الواجبات.[٣٩]

والغاية تستلزم التعليل، والتعليل قائم في الأحكام بل هو قلب علم أصول الفقه. والتعليل هو العلة الغائية لا العلة الفاعلة أو المادية أو الصورية.[٤٠] وليست علة الخلق

(النهاية، ص٣٩٧-٣٩٨؛ شرح المحصل، ص١٤٩؛ الفصل، ج٣، ص٨٥). قالت المعتزلة: قام الدليل على أن الرب حكيم والحكيم من تكون أفعاله على أحكام وإتقان (النهاية، ص٤٠٠-٤٠١).

[٣٨] عبر عن ذلك محمد إقبال أفضل تعبير؛ فالذاتية لديه تحيا من تخليق المقاصد وتوليد الآمال: «نحن أحياء بتخليق المقاصد، ونحن منيرون من شعاع الأمل» (ضرب الكليم، ص ح-ط).

[٣٩] قالت المعتزلة: الغرض منها تعويض العبد على الثواب؛ فإن الثواب تعظيم، وهو بدون استحقاقٍ سابق قبيح (المواقف، ص٣٣٢). أوجب القدرية عليه الفعل ليعبدوه ويشكروه وأوجبوا عليه خلق الأحياء والجمادات فيها وأوجبوا عليه أن يكون أول من خلقه حيًّا يصح منه الاعتبار كما ذهبت إليه الكرامية. وإذا جاز كون الخلق مواتًا وأمواتًا بين النفختين في الصور جاز كونهم كذلك في ابتداء الخلق على الدوام. وعند أكثر القدرية كان واجبًا عليه خلق الأحياء والجمادات والمؤمنين والكفرة. وأوجب بعض الكرامية أن يكون أول خلق الله حيًّا. وقلنا: إذا جاز أن يكون الخلق كله أمواتًا بين النفختين في الصور جاز أن يكونوا كذلك في ابتداء الخلق على الدوام (الأصول، ص١٥٠-١٥١). كما تكون الغاية عند المعتزلة الشكر. والذي يوضح ذلك أن طاعات المكلفين تجب عند المعتزلة شكرًا لله على ما أولاه من آلائه. فإذا كانت الطاعات واجبة عوضًا عن النعم فيستحيل أن يستحقَّ مؤدي الواجبات ثوابًا. ولو جاز أن يستحق العبد على أداء الواجب عوضًا لجاز أن يستحق الرب على الثواب شكرًا وإن كان مستحقًّا (لمع الأدلة، ص١٠).

[٤٠] قالوا إن العلة الغائية علةٌ فاعلية لفاعلية الفاعل (حاشية الكلنبوي، ص٢٠٥). الغرض والعلة الغائية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار. وإذا لم يكونا سببًا للإقدام كانا فائدة وغاية؛ فالغاية أعم من العلة الغائية (حاشية الكلنبوي، ص٢٠٤). الغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل. فهو المحرك الأوَّل للفعل وبه يصير الفاعل فاعلًا؛ ولذلك فإن العلة الغائية علةٌ فاعلية كفاعلية الفاعل (شرح الدواني، ص٢٠٤-٢٠٩).

منفعة الإنسان ومنع الضرر عنه فقط، فتلك هي علة التشريع والباعث على الرسالة. إنما علة الخلق تحقيق الرسالة، وأداء الأمانة، والمشاركة في معرفة الله، وتحقيق غايته المتمثلة في مقاصد الوحي. فيتوحد قصد الوحي مع قصد الإنسان. فإذا كان الوحي قصدًا من الله إلى الإنسان كغائية فإن الإنسان بتحقيق هذا القصد يكمل الغائية ويحققها.[٤١] وسواء كان التعليل مجازًا أم حقيقةً فهو قائم في الذهن الإنساني. والفكر الديني كله مجاز يقوم على قياس الغائب على الشاهد. الواجبات العقلية إذن أمورٌ ذهنية وليست في الخارج، أبنيةٌ عقلية تُعبِّر عن مقدار عواطف التنزيه. ليس هناك صواب أو خطأٌ نظري بل مقدار شدة عواطف التأليه وتراوحها بين الانفعال وبين اتحادها مع بنية العقل ذاته. الخلاف إذن ليس لفظيًّا فقط، بل في أبنية العقل وتعبيرها عن درجة التعظيم والإجلال.[٤٢] الغائية والعلية موجودان في أصل الوحي. فالحكمة هي الكتاب والملك والموعظة الحسنة وفعل الخطاب.

[٤١] اختلفت المعتزلة في فعل خلق الله الخلق لعلة أم لا، وهي على أربعة فرق: (أ) أبو الهذيل: خلق الله الخلق لعلة، والعلة هي الخلق، والخلق هو الإرادة والقول. وإنما خلق الخلق لنفعهم ولا ذلك كان لا وجه لخلقهم؛ لأن من خلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخلقه عنه ضررًا ولا ينتفع به غيره ولا يضر به غيره فهو عابث. (ب) النظام: خلق الله الخلق لعلة تكون وهي المنفعة. والعلة هي الغرض في خلقه لهم وما أراد من منفعتهم، ولم يثبت علة معه لها كان مخلوقًا كما قال أبو الهذيل. (ج) معمر: خلق الله الخلق لعلة، والعلة لعلة، وليس للعلة غاية ولا كل. (د) عباد: خلق الله الخلق لا لعلة (مقالات، ج١، ص١٩٢).

[٤٢] يرى الأشاعرة أن لام المآل وصيرورة الأمر والعاقبة غير لام التعليل. وأنكر البصريون لام العاقبة. وقال الزمخشري إنها لام العلة. ولكن التعليل مجاز لا حقيقة، وذهب أكثر الماتريدية إلى تعليل أفعاله تعالى بالأغراض؛ ذهب التفتازاني إلى تعليل بعض أفعاله (حاشية الكلنبوي، ص٢٠٨). الغرض والعلة والغاية بحسب الوجود الزمني وكون الشيء فائدة وغاية بحسب الوجود الخارجي (حاشية الكلنبوي، ص٢٠٤)! ولكن تحرير محل النزاع لا يدل على أن الخلاف بين الفريقَين حقيقي بل بالعكس فإن مبنى كلام المعتزلة على أن الأفعال في ذاتها بقطع النظر عن صدورها منه تعالى وعدمه قد علم ثبوت المصالح في بعضها دون بعض، وهذا لا يتنافى مع ما يقوله الأشاعرة والماتريدية من أن جميع أفعاله تشتمل على الحكم والمصالح فلا يفعل إلا ما علم فيه المصلحة والحكمة وإن خفي ذلك علينا. وعند الأشاعرة والماتريدية أفعاله لا يمكن أن يكون بعضها مصلحة دون بعض. الفرق بينهما أنهم راعوا الأدب وقالوا واجب له لا واجب عليه. أمَّا المعتزلة فالأفعال ذاتها في علمه مصلحة، وقالوا واجب له وعليه (القول، ص٥٤–٥٥).

حكمة في النظر والعلم، في الوحي والدولة والنصيحة والقول. وصفة الحكيم ليست للذات وحدها مقرونة بالعزيز والعليم والخبير والعلي والحميد، بل صفة للوحي وللكتاب والقرآن والأمر، أي صفة للشرع كغائية في الإنسان والطبيعة والتاريخ.[٤٣]

[٤٣] ذكر لفظ حكمة في القرآن ٢٠ مرة كاسم فعل، ولفظ حكيم ٨٧ مرة كصفة، ولفظ أحكم مرتَين كأفعل تفضيل. ولكن الأهم من ذلك هو لفظ عبث الذي ذكر مرتَين: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ﴾ (٢٦: ١٢٨)، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (٢٣: ١١٥). وهناك عديد من الأحاديث تدل على الغائية مثل ذلك الحديث الذي يذكره الصوفية ويعتمدون عليه: «كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني.»

وقد قرنت الحكمة بالكتاب عشر مرات مثله: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (٣: ٤٨)، وبالملك مرة واحدة: ﴿وَآتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (٢: ٢٥١)، ومع الموعظة الحسنة مرةً واحدة: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ (١٦: ١٢٥)، ومع القول مرة واحدة: ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ (٣٨: ٢٠)، وذكرت الحكمة بمفردها ٧ مرات مثل: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ (٢: ٢٦٩)، وقد قرنت صفة حكيم بصفة عزيز ٤٧ مرة، مثل: ﴿وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (٢: ٢٤٠)، وبصفة عليم ٣٨ مرة مثل: ﴿وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (٤: ٢٦)، وبصفة خبير ٤ مرات: ﴿وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (٦: ٧٣)، وبصفة علي مرتين: ﴿إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (٤٢: ٥١)، ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (٤٣: ٤)، وبصفة حميد مرة: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (٤١: ٤٢)، وبتوَّاب مرة: ﴿وَأَنَّ اللهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾ (٢٤: ١٠)، وبواسع مرة. وترد الصفة أيضًا للكتاب والقرآن والذكر والأمر: ﴿ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ﴾ (٣: ٥٨)، ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ (١٠: ١)، ﴿الم * تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ (٣١: ١–٢)، ﴿يس * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾ (٣٦: ١–٢)، ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ (٤٤: ٤).

ثامنًا: اللطف والألطاف

اللطف في مقابل الأصلح. إن لم تتم أفعال الله طبقًا للصلاح والأصلح فإنها تتم طبقًا للطف والألطاف. واللطف أكثر قبولًا من الأصلح لأنه لا يتضمن صفة الإجبار كالأصلح، بل يوحي باللطف والتفضل والكرم والجود.[١] وقد يدخل اللطف في مسألة الأصلح للتخفيف عن الآلام؛ فاللطف هو الأساس والأصلح والآلام فروعٌ مبنية عليه. وقد يدخل اللطف أيضًا في موضوع حرية الأفعال في أفعال الشعور الداخلية مثل التوفيق والهداية والسداد والعصمة، ومِنْ ثَمَّ فهو عود إلى الشق الأوَّل من العدل ألا وهو خلق الأفعال وكأن الحسن والقبح العقليَّين يميلان من جديد إلى الحرية، وأنه من مقتضيات العقل أن يكون الإنسان حرًّا. اللطف أو المصلحة لحظة اختيار الإنسان الواجب أو تجنب التخلي عن الواجب. فاللطف لا يبعد عن التوفيق والسداد، وبالتالي يدخل في حرية أفعال الشعور الداخلية. ويدخل في باب التكليف في مسألة الجبر والاختيار لإفساح المجال في الإرادة الإنسانية لإظهار عواملَ مقويةٍ لها. وبالتالي تثبت الحرية مرتين، مرة منبثقة عن التوحيد، وذلك باستقلال الإرادة الإنسانية عن الإرادة الإلهية، ومرةً أخرى باكتشاف العقل وأن حرية الإنسان حسنٌ عقلي؛ وبالتالي فهي واجبٌ عقلي كذلك. قد يقترب اللطف من الجبر إذا كان تدخلًا ابتداءً وقد

---

[١] هي نظرية المعتزلة أساسًا في مقابل القائلين بالأصلح. ويتفق عليها الأشاعرة مع المعتزلة لأنها أقرب إلى الكسب منها إلى حرية الاختيار. وهي من المرات النادرة التي يتم رفض موقف المعتزلة أوَّلًا مع أن الرفض ينسحب على الأشاعرة كذلك. وقد كانت المرة الأولى إثبات المعتزلة أن العدم شيء. انظر: الباب الرابع، نظرية الوجود، ثانيًا: ميتافيزيقا الوجود أو «الأمور العامة» (الواجب). (أ) الوجود والعدم. (ج) هل المعدوم شيء؟

يقرب من الكسب إن كان ما يقرب الإنسان على الطاعة وما يبعده عن المعصية، وقد يكون أكثر اتفاقًا مع الحرية لأنه ليس تدخلًا حتميًّا في إرادة الإنسان مثل فعل الأصلح، بل مجرد جواز أو إمكان يدل على الفعل الحر. وفي كل الأحوال يكون اللطف أحد مسائل العدل الذي يجمع بين شقَّيه الرئيسَين، الحرية والعقل. وقد يكون اللطف أيضًا أحد الأدلة على إثبات النبوة، أي يكون داخلًا في السمعيات، فقد آلت العقليات على الانتهاء وشارفت السمعيات على الظهور، النبوة لطف إذا كان العقل أساس النقل وبالتالي تصبح جزءًا من المعارف العقلية المستقلة عن النبوات.[٢] والحقيقة أن اللطف لا يدخل في مسألةٍ معينة بل هو تصورٌ عام للحياة الإنسانية المغلفة بالوجود المطلق القادر العالم الحي. هو تعبير عن العناية التي تفرضها الحياة الكاملة في الحياة الإنسانية. هو تأييد للعقل بالنبوة، وتأييد للحرية بالعون، وتهيئة الأصلح واستبعاد الفساد. هو تأييد للعمل بتهيئة النظر وإحضار البواعث، والإنسان من قبلُ على ثقة ويقين من أنه يعيش في أفضل العوالم الممكنة.

(١) هل هناك لطف؟

(١-١) تعريفه وأنواعه ومصدره ومحله

اللطف ومقابله المصلحة هو لحظة اختيار الإنسان الواجب أو تجنب التخلي عن الواجب. فاللطف لا يعبر عن التوفيق والسداد بقدر ما يعبر عن إزالة الموانع. فهو تأييدٌ سلبي، أو توفيق بنفي الضد، قضاء على الموانع بالتمكين. ونقيضه المفسدة أي وقوع الضرر بالإنسان. وقد يصل حد الضرر إلى إطلاق اللطف وإضافته إلى الكفر؛ فيسمي ما يقع الكفر عنده لطفًا حين توقع مصيبة أعظم، ثم تجنبها حتى ولو كانت مصيبة الكفر، وهناك مصائب

---

[٢] اللطف اسم للقدرة كما قالت المجبرة (اللطف، ص٣، ص٨، ص١٠، ص١٢-١٣). وقد يكون مع الأصلح. وأمَّا الخلاف بيننا وبين القائلين بوجوب الأصلح في باب اللطف فإنه يعود إلى علة المذهب دون المذهب نفسه؛ لأنهم يجعلون علة وجوب اللطف أنه أصلح، وكذلك يوجبون التكليف نفسه والخلق نفسه. وعندنا علة وجوبه أنه ألطف فيما كلفه العبد؛ فلذلك نقصر الإيجاب عليه دون التكليف نفسه وما شاكله، أو يكون الخلاف بيننا وبينهم في أن ما نقول إنه كالسبب في وجوب اللطف هل هو سبب أم لا؟ فعندهم ليس بسبب وعندنا هو سبب للوجوب كالتكليف وغيره. أو يكون الخلاف بيننا وبينهم في حصر الوجود (اللطف، ص٧).

أعظم منه. وقد يكون اللطف أقرب إلى الاستطاعة التي يخلقها الله وقت الفعل في نظرية الكسب.[3]

واللطف نوعان: لطفٌ مقرب إن كان مقربًا من الفعل أو ممكنًا منه، ولطفٌ محصل إن كان آتيًا للمأمور به، الأوَّل يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية دون حد الإلجاء والاضطرار حرصًا على الحرية أو على الكسب، والثاني مثل الآجال والأرزاق والقوى والآلات وإكمال العقل ونصب الأدلة، أي ما تتوقف عليه الطاعة. الأوَّل سلبي للتمكين والثاني إيجابي للفعل. الأوَّل لإزالة الموانع والعقبات والثاني لتهييء الآلات والأسباب. والأول نوعان: ما يكون من فعل الإنسان ملازمًا له وما يكون من فعل الله، الأوَّل سواء كان عقليًّا أم شرعيًّا لدفع الضرر، والثاني لإزاحة العلل وتهيئة سبيل التكليف؛ فاللطف سابق على التكليف أو مقارن له ولا يكون متأخرًا عنه وإلا فما الفائدة منه؟ فاللطف هنا مثل الاستطاعة إمَّا قبل الفعل أو مع الفعل. وإذا كانت الاستطاعة أيضًا بعد الفعل في التوليد إلا أن اللطف لا يكون بعد الفعل وكأن اللطف لا يكون مولدًا.[4] قد يكون اللطف مع التكليف واجبًا وبعد

[3] اللطف والمصلحة واحد، وهو ما يختار المرء عنده واجبًا أو يجتنب قبيحًا لولاه لما اختار ولما اجتنب، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح إمَّا من فعلنا أو من الله. وعكسها المفسدة وهو ما يختار المرء عنده قبيحًا أو يجتنب واجبًا ويمتنع من الله (الشرح، ص٧٧٩). ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده أو يكون أولى أن يقع عنده ما يدعو إلى الفعل لكن طريقة الدواعي تختلف (اللطف، ص٩، ص١١). اللطف عند المعتزلة هو الفعل الذي علم الرب أن العبد يطيعه عنده. وقد يطلق مضافًا إلى الكفر (الإرشاد، ص٣٠٠–٣٠١). ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث لا يؤدي إلى الإلجاء وهو من أفعال الله وهو عندهم واجب بعد ثبوت التكليف (الشرح، ص١٤٨). هو كل ما يختار المرء الواجب ويتجنب القبيح أو يكون عنده أقرب إمَّا إلى الاختيار أو إلى ترك القبيح (الشرح، ص٥١٩). لا يجوز اللطف في المباح (اللطف، ص٩–١٠). وعند أهل الحق: اللطف خلق قدرة على الطاعة وذلك مقدور لله أبدًا (الإرشاد، ص٣٠٠–٣٠١). وقد يكون اللطف صلاحًا ومصلحةً واستصلاحًا وإصلاحًا، ولكن الصلاح في الدنيا واللطف في الدين (اللطف، ص٢٠–٢٥). ووصف اللطف القبيح أنه مفسدة (اللطف، ص١١، ص١٩؛ وأيضًا: المحصل، ص١٤٨؛ الطوالع، ص١٩٦؛ المطالع، ص١٩٦؛ شرح الدواني، ص١٨٩–١٩٠).

[4] إن كان اللطف مقربًا من فعل الواجب وترك القبيح يُسَمَّى لطفًا مقربًا وإن كان محصلًا له وهو إتيان المأمور به يُسَمَّى لطفًا محصلًا (حاشية السيالكوتي، ص١٧٤؛ حاشية الكلنبوي، ص١٨٩–١٩٠). وينقسم إلى ما يكون من حظنا فيلزمنا فعله سواء كان عقليًّا أو شرعيًّا لأنه يجري مجرى دفع الضرر، وإلى ما يكون من فعل القديم ولا بد من أن يفعله الله ليكون مزيجًا لعلة المكلف، ولكن لا ينتقص

التكليف غير واجب، ويكون اللطف هنا أيضًا بمعنى الاستطاعة وكأن اللطف هو شرط التكليف ابتداءً، وبعد ذلك يترك الإنسان لاستعمال الألطاف الدائمة كالمعارف النظرية، ومنها النبوة أو التأييدات العملية وإزالة الموانع والعقبات أمام الأفعال. وفي هذه الحالة يكون اللطف ضروريًّا واجبًا وإلا لاستحال التكليف؛ لذلك قد لا يكون اللطف إتيانًا للفعل ابتداءً بل مساعدة على الفعل بعد أن يحدث حتى لا يقضي على حرية الاختيار. فإذا لم يحدث لطف ابتداءً فماذا يكون حال التكليف؟ هل يستحق الثواب والعقاب؟ قد يكون اللطف إذن تفضلًا بعد التكليف لأن التكليف يقوم على القدرات الذاتية وشرط الفعل، العقل والقدرة على الاختيار الحر. اللطف إذن هبة وليس حقًّا، ومِنْ ثَمَّ فهو ليس شرطًا للتكليف بل قد يقع التكليف بدونه. اللطف لا يحسن ولا يقبح نظرًا، ولكنه يساعد عملًا، فهو أقرب إلى العقل العلمي منه إلى العقل النظري.[٥]

أمَّا مصدر اللطف فقد يكون من فعل الله أو من غير فعل الله. قد يكون من فعلنا أو من فعل غيرنا. إن كان من فعلنا وجب فعله احترازًا من الضرر دون النوافل؛ لأنه لا يحدث ضرر من عدم فعلها. ما يكون من فعل الله إن كان مفعولًا مع تكليف الفعل الذي هو لطف فيه، فإنه لا يكون واجبًا، وما يفعله بعد حال تكليف الفعل الذي هو لطف فيه فإنه واجب. وما يكون لطفًا من فعل نفس المكلف فمن حقه إذا كان لطفًا في واجب أن يكون بمنزلته في الوجوب، وإن كان لطفًا في النفل فهو بمنزلته. وما يكون لطفًا من فعل غير

غرضه بمقدمات التكليف (الشرح، ص٧٧٥–٧٨٠). اللطف إمَّا أن يكون متقدمًا للتكليف أو مقارنًا له أو متأخرًا عنه ولا رابع، فإن كان متقدمًا فلا شك في أنه لا يجب لأنه لا يجب إلا لتضمنه إزاحة علة المكلف ولا تكليف، وهو كالتمكين، والتمكين قبل التكليف لا يجب. وإن كان مقارنًا فإنه لا يجب لأن أصل التكليف الله متفضل به ابتداءً (الشرح، ص٥٢٠-٥٢١). لم يبقَ إلا أنه متأخر عنه عون وسداد وتوفيق (اللطف، ص٧).

[٥] في أنه يحسن تكليف ما لا لطف له (اللطف، ص٦٤–٦٦). اختلف الجبائي وابنه. فعند الجبائي من يعلم الباري من حاله أنه لو آمن مع اللطف لكان ثوابه أقل لقلة مشقته، ولو آمن لكان ثوابه أكثر لعظم مشقته، لا يحسن منه أن يكلفه إلا مع اللطف. ويسوي بينه وبين المعلوم في حال أنه لا يفعل الطاعة على كل وجه إلا مع اللطف. ويقول إنه لو كلفه مع عدم اللطف لوجب أن يكون مستفسرًا حاله غير مزيح علته. أمَّا أبو هاشم فيرى أنه يحسن منه تعالى أن يكلفه الإيمان على استواء الوجهَين بلا لطف (الملل، ج١، ص١٢٢-١٢٣). في أن اللطف لا يكون جهة في حسن التكليف وإن أوجبه التكليف (اللطف، ص٧٠–٧١). في أن اللطف لا يجوز أن يكون جهة للطاعة الواقعة من المكلف (اللطف، ص٧٢-٧٣). في أن المكلف لو لم يفعله اللطف الذي كان يستحقه المكلف (اللطف، ص٧٥–٧٩).

الله وغير المكلف فمن حقه أن يكون المعلوم من حاله أن يقع ويحدث على الوجه الذي هو لطف وفي الوقت. مصادر اللطف إذن ثلاثة: الله والإنسان والطبيعة. لطف الله غير واجب قبل الفعل وإلا استحالت الحرية، وواجب بعده تأييدًا له. ولطف الإنسان مثل الفعل وجوبًا وندبًا. أمَّا لطف الطبيعة فإنه يقع في الزمان والمكان والحال وليس على الإنسان إلا معرفته وتوحد فعله معه.[٦]

أمَّا بالنسبة إلى محل اللطف فقد يقع اللطف في الفعل أو في إدراك الفعل، أي إن اللطف يكون في العمل كما يكون في النظر. ولا يكون اللطف إلا في أفعال التكليف، أي في الواجبات. وقد يكون اللطف في النوافل. ولا يجوز اللطف في المباح لأن المباح غير مكلف. وإذا كانت أفعال المكلفين على ضربين، العبادات وخارج العبادات، فإن الأولى لا يجوز فيها البدل بينما الثانية يجوز فيها البدل. وقد تكون إقامة الحد من الإمام لطفًا إمَّا له أو لغيره، وتضييع الألطاف بفقدان الإمام وإبطال الحدود في هذا الزمان؛ لذلك قد يكون اللطف مشروطًا بوقت دون وقت، ويقع في زمان دون زمان. ولا يكون اللطف فرديًّا بل عامًّا، لا يكون خاصًّا بل شاملًا. لا يوجد لطف لشخص يكون مفسدة لشخصٍ آخر، اللطف صلاح للجميع. اللطف عامٌّ متاح للجميع، ولكنه قد يقع لشخص دون شخص طبقًا لشروط الفعل والقدرة عليه. يؤدي اللطف إلى وقوع المصلحة للذات وللآخرين على السواء. ولا يكون اللطف نظرًا عامًّا لا نهائيًّا، بل هو خاصٌّ محددٌ معينٌ فرديٌّ متحقق في الفعل.[٧]

(١-٢) هل يمكن إثبات اللطف أو نفيه؟

عادةً يمكن إثبات شيء ونفيه مثل الواجبات العقلية ومثل الصلاح والأصلح. أمَّا اللطف فيصعب إثباته كما يصعب أحيانًا نفيه. يمكن إثبات اللطف لأن الله لا يدخر وسعًا في

[٦] الشرح، ص٥١٩، اللطف، ص٧-٨. وتكون هناك قسمةٌ أخرى: (أ) من فعل الله. (ب) من فعل المكلف. (ج) لا من الله ولا من المكلف (قوى الطبيعة) (اللطف، ص٢٧–٣١).

[٧] الشرح، ص٥٢١–٥٢٣؛ اللطف، ص٢٦–٣١. فيما يجوز دخول البدل فيه من الألطاف وما لا يجوز ذلك فيه (اللطف، ص٣٢). كل فعل يقع من المكلف ويكون لطفًا في أفعاله فلا بد أن يكون واجبًا أو ندبًا، فأمَّا إذا كان ما يفعله لطفًا في فعل غيره فغير ممتنع أن يكون مباحًا (اللطف، ص٣٧–٣٩). هل اللطف في القبيح مما يدخل فيه البدل (اللطف، ص٤٣–٤٥). في بيان حال المكلف إذا كان لطفه ما لا يجوز من القديم أن يفعله (اللطف، ص٦٧–٩٩). في أن اللطف لا يكون جهة في حسن التكليف وإن أوجبه التكليف (اللطف، ص٧٠-٧١).

اللطف بالعباد؛ فاللطف يمكن أن يكون ابتداءً وليس وسطًا أو نهايةً، فالوسط والنهاية عبث. كما أن اللطف يساعد على الترجيح دون أن يصل إلى حد الإلجاء. وترك اللطف يوجب نقص الغرض من التكليف ومِنْ ثَمَّ يكون اللطف واجبًا. واللطف أقرب إلى العناية الإلهية والرعاية وتوالي الصلة بعد الخلق دون الإهمال؛ لذلك ينتهي اللطف أحيانًا إلى أن يصبح كل شيء تعبيرًا عن الإرادة الإلهية الشاملة. إن اللطف أصلح الإنسان، وأصلح للمكلفين الحصول على اللطف، وبالتالي يثبت اللطف بإثبات الأصلح. وأن شعور المكلف بالتوفيق والهداية والسداد حين الطاعة وشعوره بالخِذْلان والضلال حين المعصية لدليل على وجود اللطف. كما يثبت اللطف بأدلةٍ سمعية، بآيات الفضل والآيات التي تبدأ بأداة الشرط مثل «لو» التي تعني لولا تدخل اللطف لوقعت أضرارٌ أعظم.[٨]

---

[٨] يثبت الأشاعرة اللطف لأن اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي إلى حد الإلجاء؛ فالداعية الواصلة إلى ذلك الحدس ممكن الوجود في نفسه، والله قادر على الممكنات فوجب أن يكون الله قادرًا على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحد من غير تلك الواسطة (المحصل، ص١٤٨؛ المطالع، ص١٩٦). هذا التقريب يمكن أن يفعل ابتداءً فيكون الوسط عبثًا (الطوالع، ص١٩٦). قال أهل الإثبات جميعًا وبشر وجعفر إن الله يقدر على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن. وهو أيضًا موقف المعتزلة؛ إذ توجب المعتزلة اللطف والعوض والثواب، والبغداديون يوجبون العقاب والأصلح في الدنيا (المحصل، ص١٤٧–١٤٨). عند المعتزلة يجب على الله أن يفعل بالمكلفين الألطاف وهو الذي يذهب إليه أهل العدل حتى منعوا أن يكون خلاف هذا القول قولًا لأحد مشايخهم (اللطف، ص٤). ويورد المعتزلة أدلةً نقلية كثرة منها: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ ...﴾، ﴿لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ ...﴾، ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللهُ الرِّزْقَ ...﴾، ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ ...﴾، ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ ...﴾، وَلَوْ نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ ...﴾، ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ...﴾، ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ ...﴾، ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللهُ فِيهِمْ خَيْرًا ...﴾، ﴿وَلَوْ رَحِمْنَاهُمْ ...﴾ (اللطف، ص١١٦–١٥٢، ص١٩٠–١٩٩). وعند الحسين بن محمد النجار لو لطف الله بجميع الكافرين لآمنوا وهو قادر أن يفعل بهم من الألطاف ما لو فعله بهم لآمنوا، وإن الله كلف الكفار ما لا يقدرون عليه لتركهم له، لا لعجز حلَّ فيهم ولا لآفة نزلت بهم (مقالات، ج١، ص٣١٦). وأجمعوا على أن الرب إذا خلق عبدًا وأكمل عقله فلا يتركه هملًا بل يجب عليه أن يفكره ويمكنه من نيل المراشد. فإذا كلف عبدًا وجب في حكمته أن يلطف به ويفعل أقصى ممكن من معلومه مما يؤمن ويطيع المكلف عنده (الإرشاد، ص٢٨٨؛ النهاية، ص٣٧١). وكان جعفر بن حرب يقول في اللطف بمقالة وسط بين المذهبين. فالمكلف إذا كان ما يفعله من الإيمان مع عدم اللطف أشق وأعظم ثوابًا، فاللطف غير واجب ومن لم تكن الحال هذه فاللطف واجب. وقيل إنه رجع عن هذا المذهب (اللطف، ص٥). ويقول عند الله لطف لو أتى به الكافرين لآمنوا اختيارًا إيمانًا لا يستحقون عليه الثواب ما يستحقون من عموم اللطف إذا آمنوا، والأصلح لهم ما فعل

وقد يتم إثبات اللطف تفضُّلًا وإنعامًا دون أن يكون واجبًا. كما يمكن إثباته وعدًا وإنكاره وجوبًا. وإن إتيان الفعل بلا لطف أكثر ثوابًا من إتيان الفعل بلطف. وفي سؤال الإخوة الثلاثة قد يسأل الصغير لماذا أعطيتني لطفًا واستحق ثوابًا أقل؟ وقد يظهر ذلك في صيغة سؤال: هل لدى الله لطف لو أعطاه الكافر لآمن والعاصي لأطاع؟ وإثباتًا للطف النظري دون الوجوب العملي ليس في مقدور الله أن يحتفظ بلطف لو فعل لآمن الذين كفروا. بعد إثبات اللطف يكون الخلاف: هل يقدر الله على لطفٍ زائد أم لا يقدر بعد أن أعطى كل ما لديه؟ الأوَّل يمنع القدرة والثاني بخل وشح؛ لذلك لا يجب اللطف على الله. ولو وجب لكان لا يوجد في العالم عاصٍ لأنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح. فلما كان هناك عصاة فلا وجوب في اللطف. نفي اللطف هنا يعني عدم الوجوب في حين أن النفي في الجبر والعصمة يعني عدم الوقوع. وما الحكمة في أن يعطي الله لطفًا مقربًا ثم لا يعطيه كله ويكون قادرًا على الزيادة فيه؟ وإذا كان الله لا يستطيع إلا هذا اللطف وهو أخص ما لديه فمقدوراته متناهية وإرادته عاجزة. وفعل إثبات العجز والكرم أفضل من إثبات القدرة والشح؟ وإذا كان اللطف كصفة لله غير متناهٍ مثل باقي الصفات لا غاية له ولا كل، فلماذا البخل والشح؟ وما مقياس العطاء والإمساك؟ هل التفضُّل مجرد تعبير عن مشيئةٍ مطلقة بلا مقياس؟ هذا هو العبث والتحكم والحكم المطلق. لذلك لا يكون اللطف واجبًا ولا يكون مقدورًا، بل مجرد تفضل بعد سؤال العصمة والدعاء بالسداد وطلب التوفيق. واللطف استجابة لدعاء وعطاء بعد سؤال. واليد العليا خير من اليد السفلى.[٩] يمكن إثبات اللطف إذن نظرًا ومنعه عملًا. فالله عنده لطف

الله بهم لأن الله لا يعرض عباده إلا لأعلى المنازل وأشرفها وأفضل الثواب وأكثره (مقالات، ج١، ص٢٨٧، ج٢، ص٢٢٣).

[٩] عند أهل الإثبات ما لا يقدر عليه الله لا غاية له ولا نهاية ولا لطف يقدر عليه إلا وقد يقدر على ما هو أصلح منه وعلى ما هو دونه وليس كل من كلفه لطف له وإنما لطف للمؤمنين. ومن لطف له كان مؤمنًا في حال لطف الله له لأن الله لا ينفع أحدًا إلا انتفع، (باب الكلام في التعديل والتجوير). الله قادر على لطف لو فعله بالكفار لآمنوا كما أنه قادر بالمؤمنين من عباده ما لو فعله بهم لبغوا في الأرض. فالقدرة واحدة مع الفعل وإذا لم يفعل بالكفار لا يكون بخيلًا لأن فعله ليس واجبًا بل تفضل، وإذا لم يفعل بالكفار فإنه أراد سفههم! (اللمع، ص١١٥–١١٦؛ الإبانة، ص١٤٩–١٥٠). يقدر على ذلك لأنه لا يفعل بالعباد إلا ما هو أصلح لهم في دينهم وأنه لا يدخر عنهم شيئًا يحتاجون إليه (مقالات، ج١، ص٢٨٧–٢٨٨). إنه يفعل ما هو لطف لا محالة وإنه لم يكن واجبًا عليه أن يفعله لأن التكليف في أن

لو فعله لآمن الكافر ولكنه لا يفعل ذلك عملًا. وما الفائدة من حقٍّ نظري لا يستعمل.[١٠] لذلك كان نفي اللطف المدخر أفضل من إثباته دون استعمال. فالله قد أعطى أقصى لطف لديه وليس لديه لطف منعه من الكفار حتى لا يؤمنوا وإلا لما كان في أفعاله صلاح العباد؛ فاللطف صلاح، ولما كان الله يفعل الأصلح فإنه يفعل أيضًا الألطف.[١١]

يقتضيه عندهم بمنزلة الوعد في أنه يقتضي إيجاد ما وعد (اللطف، ص٤). لا منزلة يبلغها العبد في الألطاف إلا وهو قادر على أعظم منها في كونها لطفًا في القدر والصفة، فلو وجب عليه أن يفعل الأصلح في باب الدين لم يكن لما يجب من ذلك نهاية. لا مكلف إلا والله قادر على أن يلطف له فيما كلفه، فلو وجب عليه أن يلطف لم يحصل في المكلفين عاصٍ (اللطف، ص٤). ما من مكلف إلا وفي مقدور الله من اللطف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح. فلو وجدنا المكلفين من أطاع وفيهم من عصى تبينا أن الألطاف غير واجبة على الله. الله قادر لذاته، ومن حقه أن يكون قادرًا على جميع المقدورات (الشرح، ص٢٥٣–٢٥٥).

[١٠] هذا هو موقف بشر بن المعتمر وأصحابه من البغداديين (الشرح، ص٥٢). ويدافع الخياط عن بشر بأنه رجع عن هذه المقالة (اللطف، ص٤–٥). يقول بشر إن عند الله لطف لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن، وليس يجب على الله فعله ذلك. ولو فعل الله ذلك اللطف فآمنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الإيمان الذي يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعلوه مع عدمه (مقالات، ج١، ص٢٨٧–٢٨٨). هل يوصف الباري بالقدرة على لطيفة لو فعلها من علم أنه لا يؤمن لآمن؟ قال بشر: إمَّا أن يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية، وعند الله من اللطف ما هو أصلح مما فعله ولم يفعله. ولو فعله بالخلق آمنوا طوعًا لا كرهًا. وقد فعل بهم لطفًا يقدرون به على ما كلفهم (مقالات، ج٢، ص٢٢٣). وكفَّرت القدرية بشرًا لقوله بأن الله قادر على لطف لو فعله بالكافر لآمن طوعًا (الفِرَق، ص١٥٦). إن عند الله لطفًا لو أتى به لآمن جميع من في الأرض إيمانًا يستحقون عليه الثواب استحقاقهم لو آمنوا من غير وجوده وأكثر منه، وليس على الله أن يفعل ذلك لعباده (الملل، ج١، ص٩٧–٩٨). في مقدور الله ما لو فعله بالكفار لآمنوا عنده ولكنه لا يفعل ذلك لأنه قد أزاح العلة ومكن؛ ولذلك سموا أصحاب اللطف؛ لإثباتهم في مقدور الله ما تنفيه، وإن كان المعتزلة يثبتون اللطف واجبًا داخلًا في الوجود (اللطف، ص٢٠٠). ومثل هذا يقوله النظام. فإن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل، وإن ما فعل من اللطف لا شيء أصلح منه إلا أن له عند الله أمثالًا ولكل مثل مثل. لا يُقال: يقدر على أصلح مما فعل أن يفعل. ولا يُقال: يقدر على دون ما فعل أن يفعل لأن فعل ما دون نقص ولا يجوز على الله فعل النقص، ولا يُقال: يقدر على ما أصلح لأن الله لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلًا (مقالات، ج٢، ص٢٢٥).

[١١] يرفض المعتزلة موقف بشر بعدة حجج أهمها: (١) إذا كان في مقدوره ما لو فعله بالمؤمن لكفر فيجب أن يكون في مقدوره ما لو فعله بالكافر لآمن، فالقادر على الشيء قادر على ضده. (٢) إذا لم يكن في مقدوره الذي هو صلاح المكلف غاية فيجب أن يدخل تحت مقدوره ما لو فعله لآمن الكافر وإلا اقتضى ذلك تناهي مقدوره. (٣) إذا لم يوصف بالقدرة وجب إثبات العجز والتعجيز. (٤) إذا جاز أن

وقد يُنفى اللطف بالجبر إذن إن جبر الأفعال لا يحتاج إلى لطف، فالأفعال واقعة جبرًا وقسرًا بلطف أو غير لطف. والعصمة مثل الجبر تمنع من الإقدام على القبيح وتدفع إلى الطاعة فليست في حاجة إلى لطف.[١٢] وقد ينفى اللطف بحرية الأفعال. فالإنسان حر في أفعاله لا يحتاج إلى عون أو تأييدٍ سابق أو مقارن أو لاحق إلا من بنية الفعل ذاته من أحكام النظر، وقوة الباعث ووضوح الهدف، وشحذ الطاقة، ومعرفة مسار الفعل وقوانين الحركة في التاريخ. فاللطف في هذه الحالة ليس قوة تأتي من الخارج بلا تمييز ولا شرط، بل هو تحول قوى الفعل من كم إلى كيف. فالفعل يولد طاقةً جديدة أثناء تحققه زائدة على الطاقة الأولى التي كانت قبل التحقق.[١٣]

يقدر العبد على الإيمان فيجب أن يقدر على أن يجعله بحيث يختار الإيمان لا محالة كما أنه يقدر على أن يلجئه ويمنعه من ذلك لأن كل ذلك وجوه وقوع الإيمان فبعض ذلك كسائره. (٥) اختيار الكافر الإيمان يكون عند الدواعي وهي معقولة فلا بد من إثباته تعالى قادرًا عليها كما يقدر على الصوارف. (٦) إذا كان الصلاح لا نهاية له في باب الدنيا والظلم عند أصحاب الأصلح، فلماذا ينتهي اللطف والأصلح يستمر؟ وكل إنسان يسأل الله العافية؛ مما يدل على أن اللطف غير واجب. وكذلك تفضيل عبد على عبد وتفضيل الملائكة والنبيين على غيرهم يدل على أن اللطف غير واجب. وإذا كان الصلاح في النعم الآجلة يصح فيه التفضل فكذلك في النعم العاجلة. وإذا كان في السمع يصح اللطف ولكنه لا يفعله فإنه يكون غير واجب. ولو كان اللطف واجبًا لوجب أن يكون قبيحًا إذا اختار المكلف الكفر دون الإيمان. وكثير من المكلفين يتركون العبادات نظرًا للشدة والفقر فأين اللطف؟ وإذا كذب القوم الأنبياء فأين اللطف؟ وإن تعريف المكلف أنه من أهل الجنة يجعله يركن إليها فيموت على معصية. كما أن تعريف المكلف أنه يكفر ويموت على كفره يغريه بالمعاصي وتبطل فائدة الطاعة. وإذا كان الإعلام إلى وقتٍ معلوم مثل إنظار إبليس، فكيف يصح اللطف الآن؟ (اللطف، ص٢٠٠–٢٢٦).

[١٢] يقع اللطف عند المجبرة إذا كان لا يرجع به إلى ما لا يختار المرء عنده فعلًا أو تركًا أو يكون عنده أقرب إلى اختياره. والمجبرة أبطلوا القول بالاختيار رأسًا. وإذا كُنَّا لا نوجب اللطف إلا أنه زيادة في تمكين المكلف أو إزاحة علته. والمجبرة يجوزون على الله تكليف ما لا يُطاق (الشرح، ص٥١٩–٥٢٠؛ اللطف، ص٥–٦). ومن يقول بالعصمة مثل المجبرة فإنها منع من الإقدام على القبيح (اللطف، ص١٧–١٨).

[١٣] وهذا هو موقف جمهور المعتزلة. فمن أصلهم يجب على الله أقصى اللطف بالمكلفين، فليس في مقدور الله لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا (الإرشاد، ص٣٠٠–٣٠١). قالت المعتزلة حاشا ضرار بن عمر وأبا سهل لبشر بن المعتمر البغدادي النخاسي بالرقيق: إن الله لا يقدر البتة على لطف يلطف به للكافر حتى يؤمن إيمانًا يستحق به الجنة، والله ليس في قوته أحسن مما فعل بنا، وإن هذا الذي فعل هو منتهى طاقته وآخر قدرته التي لا يمكنه ولا يقدر على أكثر (الفصل، ج٥، ص٣٣). عند المعتزلة ليس في مقدور الله لطف لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن لآمن عنده، ولا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا (مقالات، ص٢٨٨).

يمثل إثبات اللطف إذن خطورة على حرية الأفعال وتهديدًا لأول مكتسب للعدل. وكيف يثبت اللطف أنصار حرية الأفعال؟ الأولى بإثباته أصحاب الكسب لأنه أقرب إلى الاستطاعة التي يخلقها الله ساعة الفعل، ولكن هذه المرة من القدرة ولإزالة الموانع، وكلاهما مساعدة من الخارج للتوفيق. والمساعدة ليست من الخارج بل من الداخل ولكن الإنسان لا يعي القدرات غير المنتظرة نتيجة للإخلاص والتضحية.

اللطف إذن عكس الحرية. إذا كان الإنسان قادرًا ولديه استطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل ففيم اللطف؟ ألا يعتبر اللطف حينئذٍ تدخلًا في حرية الأفعال؟ إنه ليصعب التوفيق بين الحرية واللطف.[١٤] إن إنكار اللطف ليس إنكارًا للقدرة بل إثبات لحرية الاختيار. بل إن التكليف ابتداءً لا يحتاج إلى لطف اللهم إلا إذا اعتبرنا العقل والحرية من

وعند الجبائي لا لطف عند الله يوصف بالقدرة على أن يفعله بمن علم أنه لا يؤمن فيؤمن عنده وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم ولو كان في معلومه شيء يؤمنون به عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريدًا لفسادهم. غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثوابًا، وليس فعل ذلك واجبًا عليه ولا إذا تركه كان عاتبًا في الاستدعاء لهم إلى الإيمان (مقالات، ج١، ص٢٨٧–٢٨٨). لا يوصف الله بالقدرة على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن من الكفار لآمن. ويوصف بالقدرة على أن يفعل بعباده في باب الدرجات والزيادة من الثواب أكثر مما فعله بهم لأنه لو أبقاه أكثر مما يبقى لازداد إلى طاعته طاعات تكون ثوابه لما اخترمه، فأمَّا ما هو استدعاء إلى فعل الإيمان واستصلاح التكليف فلا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعله بهم. يكون قادرًا على منزلة يكون عبده أعظم ثوابًا إذا فعلها به ثم لا يفعلها (مقالات، ج٢، ص٢٢٤–٢٢٥). وعند عباد ما وصف الباري بأنه قادر عليه ما لم يفعله وهو لا يفعله فهو جور (مقالات، ج٢، ص٢٢٥). وقال آخرون إن ما يقدر الله عليه من اللطف له غاية وكل وجميع، وما فعله الله لا شيء أصلح منه، والله يقدر على مثله وعلى ما هو دونه ولا يفعله (مقالات، ج٢، ص٢٢٦). وهو أيضًا موقف الكرامية، فقد قالت بالحسن والقبح مثل المعتزلة، ولكنها لم تثبت اللطف أو الصلاح والأصلح (الملل، ج٢، ص٢١). ولم تثبت المشبهة رعاية الصلاح والأصلح واللطف عقلًا كما قالت المعتزلة (الملل، ج٢، ص٢١). فلا يجب على الله شيء ما بالعقل لا بالصلاح ولا بالأصلح ولا اللطف. وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة فيقتضي نقيضه من وجهٍ آخر (الملل، ج١، ص١٥٤–١٥٥). وقد اتهم الأشاعرة بأنهم زعموا أن الله قد كلف قومًا ولم يلطف بهم (مقالات، ج٢، ص٢٢٦).

[١٤] لا سبيل إلى إثبات اللطف والدواعي لأن على قولهم بخلق الأفعال وإثبات القدرة الموجبة المكلف مصرف في الفعل وفي إرادة الفعل، كما أن الجماد مصرف فيما يحدث فيه من الحركات والسكنات، وكما أن الحي مصرف فيما يحدث فيه من حركات عروضه ومرضه وشهوته، فكيف يصبح مع هذا الاعتقاد وأن يتكلموا في اللطف؟ (اللطف، ص١٢–١٣).

الألطاف مع أنهما من مكتسبات العدل الذي انبثق عن التوحيد بفعل الحرية ثم انبثق العقل عن الحرية لأنها حريةٌ عاقلة. ألا يمكن للإنسان ترك اللطف اختيارًا والاعتماد على حريته وعقله؟[١٥] وكيف يمكن التوفيق بين اللطف من ناحية والحرية والعقل من ناحيةٍ أخرى؟ وماذا لو رفض الأحرار العقلاء اللطف، فالحرية لديهم قادرة على الفعل، والعقل لديهم قادر على الوصول إلى التكاليف؟ وإذا كان اللطف يتدخل في الحرية إلى المنتصف ففيم الحرية؟ ولماذا لا يقطع اللطف الشوط كله؟ وماذا عن البواعث على الإيمان والصوارف عن الكفر؟ هل يقدر الله على منح الأولى ومنع الثانية؟ ولماذا يتناهى اللطف عند حد والله مقدوراته لا نهاية لها؟ وأين يكون اللطف في حالة الإحباط والخِذْلان؟ ولماذا لا يكون لطف للكافر كي يؤمن كما أن للمؤمن لطفًا كي لا يكفر؟ إن الله أقرب إلى الخير فكيف لا يصدر عنه إلا الخير؟ ولماذا يمنع الكافر من الكفر ويقربه إلى الإيمان والطاعة؟ كيف يريد الله كفر الكافر ويمنع عنه لطفه؟ إن من يُجوِّز اللطف لا بد أن يُجوِّز الإضرار في حالة عدم وقوع اللطف. وفي هذه الحالة كيف يضر الله وهو الخير المطلق؟ وإذا ما حصل الإنسان على اللطف، فما المانع ألا يحصل على المزيد، يؤدي اللطف إلى لطفٍ أكبر إلى ما لا نهاية؟ وإذا كان اللطف عامًّا لا يخص فردًا دون فرد، فكيف يقع لفرد دون آخر؟ وما مقياس الاختيار؟ أين تكافؤ الفرص؟ إن الصعوبة في اللطف هي تبرير خصوصية فرد دون آخر. وإذا كان موجودًا منذ البداية فلماذا مضاعفته للمطيع وعدم مضاعفته للعاصي؟ وإذا كان مقياس الاختيار هو الطاعة فالبداية للإنسان وبالتالي يكون فعل الإنسان هو الشارط واللطف هو المشروط، ويكون اللطف حينئذٍ هو القوة غير المتوقعة المتولدة أثناء الفعل من طبيعة الفعل ذاته. صحيح أن اللطف عام ولكن قد يكون اللطف لفرد مفسدة لآخر وهو ضد العدل.

ويبقى سؤال: متى يظهر اللطف ومتى يختفي؟ ولماذا لا يظهر اللطف عند صاحب الآلام والمشاق؟ ولماذا يمتنع عن البائس والفقير والمظلوم والمحروم كما يمتنع الأصلح؟ أين اللطف في الدنيا بالمفسدين في الأرض وبالمحرومين من عدالة السماء؟ بل وأين ألطاف البشر بالبشر والحكام بالمحكومين؟ ألا يؤدي القول باللطف كما يؤدي القول بالأصلح إلى جعل هذا العالم أفضل العوالم الممكنة، ويجعل الإنسان لو علم المقدر لاختار الواقع لأنه

[١٥] ترك اللطف يوجب نقص الغرض من التكليف وهو الطاعة، وهو قبيح محال (حاشية الكلنبوي، ص١٨٩–١٩٠).

لطف فيه، وكما هو معروف في القول المأثور: «اللهم إني لا أسألك رد القضاء ولكني أسألك اللطف فيه». ألا يؤدي القول باللطف إلى قبول كل الأحزان والمصائب وقبول الإنسان وضعه الاجتماعي المُزري تفاديًا لوضعٍ اجتماعي أكثر إزراء! وحينئذٍ لا يملك الإنسان إلا الدعاء: «يا خفي الألطاف، نجِّنا مما نخاف.»[١٦] إن ذلك كله تجديف على الله وإقحام الإنسان نفسه فيما لا يعنيه وإسقاط عجزه أو قوته على إراداتٍ مشخصة خارجة يجد فيها تعويضًا أو عونًا؟ إن اللطف لا يتعدى في أصل الوحي العلم كخبرة وهو اللطف النظري أو اللطف بالبشر وبالكون أي الرعاية والعناية والحفاظ على الفعل والجهد. ولكن اللطف أيضًا للإنسان، لطف الإنسان بالإنسان كعلاقةٍ اجتماعية وليس فقط كعلاقة بين الله والإنسان.[١٧]

(٢) ما هي الألطاف؟

الألطاف في حالة إثباتها قد تكون كل شيء. الخلق لطف؛ فبدون نعمة الخلق لا يستطيع الإنسان أن يدرك أو يفعل أو ينعم بشيء. والطاعة لطف؛ لأن نعمة الطاعة والرضا والسرور لا تعادلها لذة، ولا يساويها فرح. والوعيد لطف؛ لأنه باعث على الفعل وترصد لنتائجه وتفكر في العاقبة. ودعاء المؤمن على الفاسق لطف للداعي؛ لأنه يفرج حزنه ويقوِّيه على خصومه. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لطف؛ لأنه بدونه يتسلط الحكام وتنهار الأمم. والكفارات ليست عقوبات بل لطف؛ لأنها تطهير للنفس وإعادة بناء لها. وإقامة الحد على السارق لطف؛ لأنه تثبيت للوعي وإدراك عملي للحق. والألم النازل بمن يستحق العقوبة

---

[١٦] ما ينزل بالمكلف من أسباب الغموم والمصائب وما كان من الله يكون مثل الأمراض وما كان من أمره فهو لطف، وما يفعله من الألم بالغير لطف، ما يفعله أحدنا بالبهائم لطف (اللطف، ص١٠٦–١٠٨).

[١٧] ذكر لفظ «اللطف» في أصل الوحي ٨ مرات، ٧ مرات صفة لله، ستة منها فاعل معرَّف والسابعة خبر كان نكرة، خمسة منها مقرونة بالخبير مما يدل على أن اللطف معارف نظرية، وذلك مثل: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾(٦: ١٠٣)، (٦٧، ١٤)، ﴿إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ (٢٢: ٦٣)، (٣١: ١٦)، ﴿إِنَّ اللهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾(٣٣: ٣٤)، ومرة يكون الله فيها لطيفًا بعباده، أي التأييدات العملية: ﴿اللهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ﴾ (٤٢: ١٩)، ومرة يكون فيها لطيفًا بما شاء، أي مظاهر الكون كله: ﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ﴾ (١٢: ١٠٠). والمرة الثامنة يكون اللطف فعل الإنسان، لطف الإنسان بالإنسان: ﴿فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ﴾ (١٨: ١٩)، فاللطف إذن ليس من طرفٍ واحد وهو لطف الله بالإنسان، بل يكون من طرفٍ آخر وهو لطف الإنسان بأخيه الإنسان.

لطف؛ لأنه إدراكٌ عملي للقبح وإحساس بآلام الآخرين الناتجة عن فعل القبيح لهم. وما يستحقه الإنسان على فعله من غيره في حكم الموجب لطف؛ لأنه إدراك لما فعله الإنسان للآخر بالتبادل. وإتعاب النفس في المكاسب وطرقها لطف؛ لأنه إدراك لأهمية الفعل عن طريق بذل الجهد. وقد تكون زيادة الشهوة لطفًا؛ لأنها إحساس بالحياة وقدرة على فورة النفس خاصة وأن المباح كثير، والعمل الذهني مصاحب لها، وسند لتحقيق رسالة الإنسان في الحياة.[18]

ولكن في مقابل هذا المعنى الشامل للطف هناك معنًى أضيق يحصر الألطاف في ثلاثة: المعارف النظرية، والنبوة، والتأييدات العملية.

فوجوب المعارف ألطاف؛ لأن المعرفة لطف. ولا تعني المعرفة بالضرورة من الخارج بل هي معرفةٌ داخلية، نعمة الفكر والتأمل والاستدلال. لو لم يكن الإنسان عارفًا لما كان سيد الكون، تحق له السيادة والسيطرة عليه وتسخير مظاهر الطبيعة لإرادته، ولكان أقل من الحيوان والجماد. يعلم الإنسان، ويعلم أنه يعلم أي إنه يعلم بالشعور، في حين أن الحيوان لا يعلم بأنه يعلم، يعلم بالغريزة، غريزة المحافظة على البقاء. والجماد وإن كان لا يعلم إلا أنه ليس وجودًا مصمتًا بل له دلالة، ودلالته معناه، ومعناه هو العلم. والمعرفة بهذا المعنى تكون واجبة عقلًا كما تجب بالسمع، وقد تكون أساسًا له وأحيانًا بديلًا عنه. معرفة الله لطف في أداء الواجبات لأنها تدفع الضرر عن النفس، واللطف هو الكرم والجود والعطاء وتقديم الخير على الشر والنزوع الطبيعي نحو الخير. ينشأ وجوب النظر من الرغبة في دفع الضرر، وهذا واقعٌ اجتماعي. كلما كفَّ الناس عن النظر ألحقت بهم الأضرار واستخفَّت بهم السلطة وسيطرت على مقاديرهم. وكلما نظر الناس وأعملوا عقولهم أدركوا أمورهم وكانوا على وعي بأحوالهم، وكانوا الرقباء على السلطة وما أمكن لأحد الإيقاع بهم أو إيهامهم.[19]

[18] وزعموا أن القدرة على الطاعة لطف، وأن الطاعة نفسها لطف (مقالات، ج٢، ص٢٢٦؛ اللطف، ص١٠٣–١٠٨).

[19] يدخل هذا الموضوع في نظرية العلم وفي العقل الغائي، في الحسن والقبح، وفي اللطف وفي الحرية وفي الخواطر. المعرفة تجب من حيث هي لطف، واللطف منه ما يستحق الثواب على فعله والعقاب على تركه، المنفعة على فعله والضرر على تركه، والمعرفة كاللطف ضربان: (١) ضرورية بها يكمل العقل وتعرف بأصول الأدلة ... (المغني، ج٢، النظر والمعارف، ص٤١٥–٤٢٨، ص٥٠٧–٥٢٤؛ المحيط، ص٢٣–٣٣).

والنبوة باعتبارها معارفَ نظرية وتوجهاتٍ عملية هي أيضًا لطف. وإن استقلال العقل وقدرته على التمييز تجعل السمع لطفًا من الله فيصبح جائز الوقوع وليس ضروري الوقوع. فكما أن النظر والمعارف لطف بالنسبة للعقل بإضافة الاستدلال إلى البداهة، فإن النبوة لطف بالنسبة إلى العقل لأنها يقين البداهة التي يقوم العقل بعد ذلك بتحويله إلى منطق الاستدلال؛ فالصلة بين النبوة والعقل هي صلة الحدس بالبرهان.[٢٠] ولا يفترق في ذلك الخاصة عن العامة إلا في عمق الحدس وتنوع البرهان. النبوة لطف بمعنى تثبيت اليقين وتحويل البداهة العقلية إلى تصديقٍ وجداني. تعطي افتراضات للبرهان تتحقق في الحس والمشاهدة وتثبت بالاستدلال. تحمي العقل من الوقوع في التجزئة والمتناهي في الصغر وتحرص على النظرة الشمولية للحياة. تقصر وقت النظر من أجل تخصيص الجهد وتوجيهه نحو العمل والتحقيق.

أمَّا التأييدات العملية فهي ما يشعر به الإنسان في داخله من توفيق وعون وسداد. وهو التمكين بما فيه من البواعث والدوافع والإمكانيات والوعي والدراية، وكل ذلك سابق على إتيان الفعل. وقد تحدث إمكانياتٌ أخرى أثناء الفعل مصاحبة له، تقويه وتدفعه

والدليل على أن معرفة الله واجبة هو أنها لطف في أداء الواجبات واجتناب المقبحات. وما كان لطفًا كان واجبًا لأنه جارٍ مجرى دفع الضرر عن النفس ... اللطف هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب لأنه الذي لا يثبت له حظ الدعاء والصرف (الشرح، ص٦٤–٦٩).

[٢٠] ثبت أنه يكلف السمعيات من حيث كانت لطفًا في واجبات العقل، ولذلك تختلف أحوال المكلفين (اللطف، ص٤١٨). خلق الله لكل مكلف عقلًا يميز به ما ينفعه وما يضره وما يلائمه وما لا يلائمه، وأرسل إلينا رسلًا مبشِّرين ومنذرين فضلًا وكرمًا ولطفًا بعباده، وبين على ألسنة أولئك الرسل ما يضر وما ينفع؛ فأمر بما ينفع ونهى عما يضر (القول، ص٤١). اللطف الذي يقرب إلى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الأنبياء (الأصلح، ص١٥٣). بعثة الأنبياء وإن كانت لطفًا فلا يجوز أن تحسن لهذا الوجه (اللطف، ص٩٧–٩٩). بعثة الأنبياء بالنسبة إلى ما يهتدي إليه العقل لطفٌ مسهل، وبالنسبة إلى ما لا يهتدي إليه العقل لطفٌ محصل (حاشية الكلنبوي، ص١٨٩–١٩٠؛ النظر والمعارف، ص٢٦٠–٢٦٤، ص٤٩٠–٤٩٣؛ التعديل والتجوير، ص٤). ويرفض الأشاعرة ذلك فيقول الأشعري: وزعموا أن القرآن والأدلة كلها لطف وخير للمؤمنين، وهي غي وشر وبلاء وخزي على الكافرين (مقالات، ج٢، ص٢٢٦؛ الإرشاد، ص٥٧). الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الأنبياء، فإنَّا نعلم أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية. يُقال لهم: هذا ينتقص بأمور لا تحصى، فإنَّا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الأطراف مجتهدين متقين لكان لطفًا وأنتم لا توجبونه بل نجزم بعدمه (المواقف، ص٣٢٨-٣٢٩).

وتطيل وقته وتجعله أكثر رسوخًا وبقاءً في التاريخ. فالوقت لا يتجزأ إلى أوقاتٍ منفصلة، بل هو شعورٌ دائم ومتصل، يكمن فيه الإحساس بالرسالة المتصلة التي تعبر عن قدرة الإنسان ومصيره. يحدث اللطف في حال الفعل الذي هو حال وجود، أثناء تحققه كقوةٍ متولدة منه، سرعة بديهة في الإدراك، وقوة الباعث في النفس، والرؤية التاريخية على المدى الطويل. ويكون لا شعوريًّا أوَّلًا ثم يراه الإنسان وقد تحقق في نفسه وأمامه، في الواقع وفي الشعور.[٢١]

[٢١] يثير القدماء عدة مسائل، منها: في أن اللطف يكون لطفًا في الشيء في حال وجوده، في القدر الذي يجب أن يتقدم اللطف وما لا يجب، وما يجوز وما لا يجوز، لا بد من تقدمه في وقتٍ واحد. ويقسِّم القدماء اللطف في الوقت الأوَّل والثاني وكأنه التوليد. هل يصحُّ فيما لا يدرك أن يساوي المدرك في كونه لطفًا أم لا؟ في ذكر ما يجوز عليه ومن لا يجوز عليه، التمكين والطريق إلى استجلاب المنفعة ودفع المضرة واستحالة ذلك على القديم، في ذكر ما يعدُّ لطفًا وليس هو منه، وما يعد لطفًا وهو خارج عنه، التمييز بين التكليف والزيادة على التكليف، بين العام والخاص (اللطف، ص٨٠–١٠١).

تاسعًا: العوض عن الآلام

إذا كان الله منزَّهًا عن القبائح والشرور والآثام، فإذا حدث شيء منها فإنها تكون أصلح للعباد. وإن لم يمكن فهمها بالأصلح فقد تكون لطفًا من الله. وإن صعب الاقتناع بها فقد تكون عن استحقاق. وإن لم تكن عن استحقاق فيجب التعويض عنها حتى يتم أصل العدل وينتفي الجور؛ فالظلم كله ضرر لا نفع فيه. ومن حق الظلم أن يكون قبيحًا. ويقبح الضرر لأنه عبث وإن لم يكن ظلمًا. فإذا ما حسن الضرر يخرج عن كونه ظلمًا أو عبثًا. وقد يحسن للنفع. قد يكون النفع دون المضرة أو مساويًا لها أو زائدًا عليها بشبهة، أو زائدًا عليها بلا شبهة. وكذلك لا يقبح الألم لأنه ضرر بل قد يحسن لدفع ضررٍ أعظم منه. والعباد يقدرون على الآلام ولا ينفرون منها بل يقبلونها عن طيب خاطر ما دام فيها نفعٌ أعظم وخير أقصى.[1] ولا يوجد من ينكر الآلام ولكن يقع الخلاف في كيفية إثباتها وعلى أي مستوًى. هل هي آلام عن استحقاق أو عن عوض؟ هل هي آلام للأطفال والبهائم أم آلام للبشر فحسب؟ ولا يمكن الاحتجاج بالآلام على نفي الصانع بحجة أنه لو كان للعالم صانعٌ حكيم لما آلم من لا ذنب له لأن الآلام لا تكون إلا عن استحقاق أو عوض دفاعًا عن وجود الصانع وحكمته.[2] ولا يمكن قبول الآلام بلا استحقاق أو عوض؛ لأنها مستحَقة

[1] اللطف، ص٢٧١–٣٦٥. العدل يُراد به الفعل أو الفاعل وهو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه. كل فعل يفعله الفاعل لينتفع به الغير أو ليضره. ومنه الاصطلاح أن أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح ولا يخلُّ به بما هو واجب عليه (الشرح، ص١٣١–١٣٢).

[2] هذا هو موقف الدهرية (الأصول، ص٢٤٠–٢٤١). لو كان لهذا العالم صانعٌ حكيم لا يحسن منه خلق هذه السباع الضارية الخبيثة والصور القبيحة المستنكرة، وفي علمنا بوجود هذه الأشياء دليل على أنه لا صانع لها (الشرح، ص٥٠٥–٥٠٧؛ اللطف، ص٢٢٧).

من فاعلها وهو الله، كما هو الحال في عقيدة الجبر لأن الآلام نتيجة للحرية والعقل، تتولد منهما، وتوجد في أصل العدل بعد أن انبثق من أصل التوحيد.[٣]

والآلام إنسانيةٌ خالصة تعبر عن نتيجة الفعل وبذل الجهد وليس شرًّا كونيًّا أو كارثةً طبيعيةً مستقلةً عن فعل الإنسان المتعين، حريةً وعقلًا، إرادةً وإدراكًا. إن إثبات وجودٍ موضوعي للشر والخير معًا وقوع في ثنائيةٍ كونية ونقل للعالم الشعوري إلى العالم الطبيعي كما هو الحال في النظرية الكونية للبشر. وقد يبلغ حد التشخيص إلى اعتبار الآلام هي النور في مقابل الظلمة؛ مما يكشف عن الجانب الإنساني الذي يظهر في الصورة الفنية، ويؤدي إلى القول بفاعلَين متساويَين في القوة؛ وبالتالي إلى الوقوع في الثنائية فتنتهي الوحدانية. الآلام الكونية سوداوية وإثبات للشر الأنطولوجي في نسيج الكون، واقفًا للحرية بالمرصاد ومنازعًا طبيعة الإنسان نحو الخير، وبراءة الأشياء وطهارة النفس. ولا يعني إثبات الحسن والقبح كصفتَين ذاتيتَين للأفعال أي إثبات للآلام الكونية؛ فالقبح ليس في الكون والظلم ليس في الطبيعة بل القبح في الأفعال الإنسانية، وفي كيفية ممارسة الحرية وإعمال العقل. قبح الآلام لنفور الطبع منها وكراهة النفس لها إن لم تكن عن استحقاق أو عن عوض.[٤] ليست الآلام فعلًا للطبيعة في مقابل فعل الله بل نتيجة لأفعال الإنسان الحرة العاقلة.[٥] يمكن التحقق من الآلام بالإحساس أو الإدراك. ولا يعني ذلك مجرد انطباعاتٍ حسيةٍ نابعة من الاجتماع والافتراق للجزئيات العضوية بل إدراك وجودي يهز المشاعر.

---

[٣] الآلام يعتبر حسنها وقبحها بحال فاعلها. فإن كان فاعلها القديم يحسن منه سواء كان ظلمًا أو اعتبارًا، وإن كان فاعلها الواحد مِنَّا لا يحسن. واعتلُّوا لذلك بأنه تعالى مالك، وللمالك أن يفعل في ملكه ما يشاء (الشرح، ص٤٨٣–٤٨٥). والمجبرة تقول إن هذه الصور مع أنها قبيحة حسن من الله خلقها؛ فيجب أن تحسن من سائر القبائح (اللطف، ص٢٨٢، ص٣٠٢-٣٠٣).

[٤] فصل في الآلام. اعلم أن للجهل بوجه حسن الآلام وقبحها ضل كثير من الناس، واعتقد بعضهم أن الآلام قبيحة كلها والملاذَّ حسنة كلها، فأثبتوا لذلك فاعلَين لما اعتقدوا أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يكون فاعلًا لها جميعًا وهم الثنوية (الشرح، ص٤٨٣). قالت الثنوية إن الآلام كلها قبيحة لنفور طبعها (الشرح، ص٤٨٥). من الناس من ذهب في الآلام والغموم إلى أنهما يقبحان لذاتهما ونفسهما وأنه محال وجودهما إلا قبيحين. وهذه طريقة الثنوية، ومن نحا نحوها (اللطف، ص٢٢٦)، في أن الألم لا يقبح من حيث كان ألمًا كما يحكى عن الثنوية (اللطف، ص٣٥٥، ص٢٧٩–٢٩٢). من صار من الثنوية إلى أن الآلام والأوجاع والغموم منسوبة إلى الظلمة من دون النور (النهاية، ص٤١٠؛ اللطف، ص٢٩٢، ص٣٠١، ص٣٣٦، ص٣٦٦).

[٥] هذا هو موقف معمر والجاحظ. الآلام فعل الطبيعة لا فعل الله (الفصل، ج٣، ص٨٨–٨٩).

والآلام أيضًا معاني يدركها العقل ولكنها ليست معاني مجردة، بل معانٍ قائمة بالنفس تهز الوجدان وتبعث على الفرح إذا كان إيلام الغير عن استحقاق أو على الحزن إن كان عن عوض. ليس الإدراك ذاتيًّا يختلف من فرد إلى فرد بل هو إدراكٌ عامٌّ موضوعي يعبر عن الطبع، نفوره واشمئزازه، استحسانه واستهجانه. فالعادة والطبع والإحساس البديهي، كل ذلك يثبت الآلام نتيجة للأفعال الإنسانية الحرة العاقلة. مستوى تحليل الآلام إذن أهم من تحليل الآلام ذاتها. فالألم ليس ظاهرةً ماديةً كونيةً مستقلة عن فعل الإنسان الحر العاقل، وليس مجرد معنًى عقلي مجرد لا يهز المشاعر والوجدان بل هو إدراك نفس وفهم معنًى ورؤية واقع واستبصار تاريخ.[٦]

(١) هل هناك آلام بلا استحقاق؟

ليست المسألة قدرة الله على فعل الآلام. فالموضوع ليس القدرة كصفة للذات في أصل التوحيد بل هي الآلام عن استحقاق أو غير استحقاق كموضوع في أصل العدل. صحيح أن الله فاعل كل شيء وقادر على كل شيء في أصل التوحيد، ولكن في أصل العدل تبرز الآلام كشر في العالم، والله منزَّه عن الشرور والقبائح. إن تبرير الشر في العالم بمجرد خضوع الإنسان لقدرةٍ مشخصة هو تخلٍّ عن مآسي الإنسان وإخضاعه لقوى الشر والعدوان. ولا تقع الآلام ابتداءً من واقع التكليف؛ فالتكليف نعمة قبل أن يكون نقمة، وفرح قبل أن يكون حزنًا، وسرور قبل أن يكون غمًّا، وانطلاق قبل أن يكون همًّا.[٧] لذلك تكون الآلام للاستحقاق أو للموعظة. للفعل الأوَّل كنتيجة له أو للفعل الثاني كمانع منه. وتحدث الآلام بالرضا

---

[٦] الألم ليس وهمًا بل موجود بالفعل يشعر به كل فرد ومِنْ ثَمَّ فإن إيلام النفس مضاد للطبيعة وإيلام الغير إلحاق ضرر به إلا إذا كان عن استحقاق أو عوض. يتقبل الإنسان الألم عن طيبة خاطر في سبيل خيرٍ أعظمَ أو لو كان ألم الخصم مساويًا. ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ﴾ (٣: ١٤٠)، ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ﴾ (٣: ١٧٢).

[٧] يثبت الأشاعرة الله فاعلًا للآلام؛ إذ يصح منه تعالى أن يفعل الآلام وأنها قد تحدث من فعله توليدًا أو مبتدأ نفس الفعل أو جنس الفعل. فالآلام لا تقع من الله على وجه تقبح عليه. ويشترك مع الأشاعرة القاضي عبد الجبار (اللطف، ص٣٦٦–٣٦٨). الآلام على مذهب الأشعري لا تقع مقدورة لغير الله. وإذا وقعت كان حكمها الحسن سواء وقعت ابتداءً أو وقعت جزاءً من غير تقدير سبق استحقاق عليها ولا تقدير جلب نفع ولا دفع ضرر أعظم منها، بل المالك متصرف في ملكه كما يشاء سواء كان المملوك بريًّا أو لم يكن بريًّا (النهاية، ص٤١٠). هو مالك يفعل ما يشاء! (اللطف، ص٣٩٧). والتكليف عند

والموافقة طبقًا للعقل والفهم. هي تجربة بديهية لتحمل المشاق جلبًا لمنافع وخير أعظم. لذلك كان حسن التكليف منوطًا بالثواب،[٨] ويكون الاستحقاق في الدنيا حاضرًا ومستقبلًا، في حياة الإنسان المباشرة أو في امتدادها عند الآخرين.[٩] ويكفي أن يكون الاستحقاق في هذه

الأشاعرة إنما يحسن ممن لو ابتدأ بالألم لحسن منه، ومن قبح منه الابتداء بالألم من غير استحقاق فليس له تكليف غيره شيئًا إلا أن يكون الله قد أمر بتكليف غيره (الأصول، ص٢٠٩). الآلام والملذات لا تقع مقدورة لغير الله. فإذا وقعت من فعل الله فهي منه حسن سواء وقعت ابتداءً أو حدثت منه فسميت جزاءً. ولا حاجة عند أهل الحق في تقديرها حسنة إلى تقدير سبق استحقاق عليه أو استيجاز التزام أعواض عليها أو روح أو دفع ضر موفين عليها، بل ما وقع منهما، فهو من الله حسن لا يعترض عليه في حكمه. واضطربت الآراء على من يلتزم تفويض الأمور إلى الله (الإرشاد، ص٢٧٣).

[٨] وهذا هو موقف جمهور المعتزلة. فيبطل القاضي عبد الجبار القول بأن الأمراض والأسقام في دار الدنيا إنما يفعلها الله للاستحقاق بل قد تحدث للنفع (اللطف، ص٤٣٥–٤٥٥). اختلفت المعتزلة في اللذة والألم. منهم من جوَّز وقوع الألم تقوم اللذة في الصلاح مقامه، ومنهم من منع ذلك (مقالات، ج١، ص٢٨٨–٢٨٩). عند المعتزلة حسن التكليف منوط للتعرض للثواب. وأنكروا ابتداء الله بالآلام (الأصول، ص٢٠٩). ليأتي المكلف به أمر به فيثيبه عليه ويعوضه عما فات عليه. ويكون الْتذاذ المكلف بالثواب والعوض المترتبَين على فعله أكثر من الْتذاذه بنفس التفضل والكرم (النهاية، ص٤٠٣–٤٠٤). النفع والضرر للاستحقاق (الشرح، ص٤٩٤). يحسن في عادات الناس العقلاء التزام المشقات لتوقع منافعَ زائدة (الإرشاد، ص٢٧٧–٢٧٨؛ الغاية، ص٢٢٥؛ الشرح، ص٤٩١–٤٩٢؛ اللطف، ص٢٢٧–٢٢٩). في أنه لا يحسن منه تعالى أن يفعل الألم لدفع ضرر أعظم منه أو للظن وإنما يفعله للنفع أو للاستحقاق (اللطف، ص٣٦٩–٣٧٦). في أنه يحسن منه فعل الآلام للنفع كما يحسن للاستحقاق (اللطف، ص٣٧٧–٣٨٠). في أن الضرر قد يحسن لكونه مستحقًّا ويخرج بذلك من كونه ظلمًا (اللطف، ص٣٤٤–٣٤٧؛ الشرح، ص٤٨٦–٤٨٧). استقباح الآلام من غير سبق جناية مما يأباه العقل. وإذا اضطر إليه رام الخلاص منه فدل على قبحه (النهاية، ص٤١٠–٤١١؛ الشرح، ص٤٨٩). ما اتفقت عليه الفئتان على وجوبه (معتزلة البصرة وبغداد) الثواب على مشاق التكاليف والأعواض عن الآلام غير المستحقة (الإرشاد، ص٢٨٨؛ الغاية، ص٢٣١). الابتداء بالآلام من غير عوض قبيح ولا يحسن أيضًا التعويض عليه مع القدرة على التفضيل بأمثال العوض (الإرشاد، ص٢٧٩–٢٨٠؛ اللطف، ص٣٠٢، ص٣٣٠، ص٣٥٨).

[٩] ذهب ذاهبون إلى أن أرواحها تعود بالتناسخ إلى أبدانٍ أخرى وينال من اللذة ما يقابل تعبها، وهذا مذهب لا يخفى فساده (الاقتصاد، ص٩٤-١٩٥). الغلاة من التناسخية أنكروا الحشر والآخرة وقالوا لا مزيد على تقلب الأرواح في الأجساد على حكم العقاب أو على حكم الثواب (الإرشاد، ص٢٧٦). الآلام تحسن للاستحقاق على ما ذهب إليه أصحاب التناسخ (اللطف، ص٣٧٩–٣٨١). ويقول الفوطي، من

الدنيا حاضرًا أو مستقبلًا دون تفضيل في أنواع الآلام وكيفية حدوثها. وأن حدوث الآلام عن طريق «تناسخ الأرواح» مجرد صورةٍ فنية على أن الحياة امتحان وابتلاء وتكليف، وأن الحياة مستمرة إلى الأبد في دوراتٍ متعاقبة لا فرق بين حياة الإنسان في الحاضر وفي المستقبل، بين عشيرته الأقربين وفي الحضارة والتاريخ. كما تكشف عن أن الثواب والعقاب نتيجة للأفعال وأن الاستحقاق هو قانون العدل، وأن الحياة قيمةٌ واحدة لا فرق بين الإنسان والحيوان إلا تفاوت المراتب في الحسِّ والعقل والوعي.[١٠] وقد تكون الآلام موعظة وعبرة. ولكن يظل الإشكال: عظة وعبرة لمن؛ للذات أو للآخر؟ فإن كان للذات فهذا هو التعلم عن طريق المحاولة والخطأ فالحياة امتحان، وإن كان للآخر فلماذا تكون آلام البعض عظة للآخرين فيستفيد الآخر على حساب الذات؟ يمكن ذلك ضمن تجارب البشر الجماعية التي يكون الإنسان جزءًا منها وليس مجرد متفرج على مآسي الآخرين. المهم أن تكون العبرة

أصحاب التناسخ إن الله لم يعرض عليهم في أول أمرهم التكليف بل سألوه الرفع عن درجاتهم والتفاضل بينهم فأخبرهم بأنهم لا يتصفون بذلك إلا بعد التكليف والامتحان، وأنهم إن كلفوا فعصوا واستحقوا العقاب فأبوا الامتحان (الفِرَق، ص٢٧٦). وعند أبي مسلم الخراساني أيضًا من أصحاب التناسخ خلق الله الأرواح وكلفها. منها من علم أنه يطيعه ومنها من علم أنه يعصيه. والعصاة عصوه ابتداء فلو قبل بالنسخ والمسخ في الأجساد المختلفة على مقادير ذنوبهم (الفِرَق، ص٢٧٦). ويقول أحمد بن أيوب بن بانوش من الفرقة نفسها إن الله خلق الخلق دفعة واحدة. خلق أوَّلًا الأجزاء المقدرة، وهي أجزاءٌ حية عاقلة، سوَّى الله بينها دون تفضيل ثم خيرهم بين الامتحان لأن منزلة الاستحقاق أشرف من منزلة التفضيل وبين التفضيل. منهم من اختار الامتحان في الدنيا فأطاع البعض وعصى البعض. ثم توالوا في أشخاص آخرين وذلك دون تكليف البهائم، ثم تستحق البهائم من الذبح والتسخير وتعاد إلى التكليف ثانية (الفِرَق، ص٢٧٥–٢٧٦).

[١٠] وتقول غلاة الرافضة أيضًا بتناسخ الأرواح. فالرب لا يبتدئ بالآلام إلا عن استحقاق سابق، ولا يحسن الإيلام للتعويض عليه ولا لجلب نفع به (الإرشاد، ص٢٧٥). وتقول القرامطة من الروافض إن العذاب هو الأمراض والفقر والآلام والأوصاب وما تتأذى به النفوس. وهذا عندهم الثواب والعقاب على الأعمال (التنبيه، ص٢١). وغلاة الروافض طوائف. منها من يقول: (أ) إن الرب ابتدأ تعليق الأرواح وإن تضمن ذلك إلزام مشقات وآلام. (ب) لم يبتدئ الله بتكليف ولكن فوض الخيرة إلى الأرواح فالتزموا التكليف من تلقاء أنفسهم، منهم من وفى ما التزم وأداه ومنهم من تعداه. (ج) كلف الرب الأرواح من ابتداء الفطرة ما لا مشقة فيه ثم خالف من خالف ووفى من وفى (الإرشاد. ص٢٧٥–٢٧٦؛ التنبيه، ص٢٨٠–٢٨١؛ الأصول، ص٢٤٠–٢٤١).

للبشر، للذات أو للآخر، وليس تبريرًا للآلام في العالم دفاعًا عن إرادةٍ مشخصة ضد وجود الإنسان وحياته وحقه في أن يؤسسها على الحرية والعقل.[11]

(٢) هل هناك آلام بلا عوض؟

فإذا لم تكن الآلام عن استحقاق فإنها تكون ضرورة بالعوض. فالله لا يتفضل بالآلام ولا يبدأ الشر. الآلام نتيجة للأفعال وليست مقدمة لها. ولماذا لا يجوز العوض على مالك كل شيء؟ بل إن ذلك أوفى للعوض. فالمالك لكل شيء قادر على البذل والاستبدال في ملكه. وهل مالك كل شيء حر التصرف في ملكه دون قانون؟ وهل من سمات الملك الإضرار بالمملوك أم نفعه؟ إن وجوب العوض في العالم ليس تقييدًا للقدرة المشخصة بقدر ما هو فهم للعالم وإحكام لوقائعه، بل إن الشريعة نفسها تقوم على العوض. فالتائب الذي أقيم عليه الحد له عوض عند الله إن لم يكن له عوض عند الإمام. وعلى هذا النحو يتصل التوحيد بالفقه، والعقيدة بالشريعة، وتعود إلى علم الأصول وحدته، أصول الدين وأصول الفقه. ولا يرجع العوض إلى التفضل ابتداءً، بل إلى معنًى وحكمة، وهو رضاء النفس وثقتها بالفعل وتصديقها لقوانين العدل والاستحقاق. فكما لا تقع الآلام ابتداءً فكذلك لا تقع الأعواض ابتداءً.[12] ولا تفعل الآلام من أجل العوض ابتداءً لأن الآلام نتيجة الفعل والجهد وليس وسيلة للحصول على العوض. وإلا كان الإنسان كمن يسبب الألم لنفسه أو يقطع أصبعه أو يده ابتداءً بلا مبرر كي يحصل على العوض. فالآلام نتيجة الأفعال والتعويض عنها تأكيد على الأفعال. فكل شيء له معنى ولا يوجد عوض كمجرد تعويضٍ قانونيٍّ صوري

---

[11] قال بعض المعتزلة إن الله خلق من يكفر ومن يعلم أنه يخلده في النار ليعظ بذلك الملائكة وحور العين! (الفصل، ج٣، ص٨٥–٨٧). والموعظة لا تكون بخلقٍ واحد بل بكثير (الفصل، ج٣، ص٩٠–٩١). العوض لا يكون زائدًا عن الألم إلا لإعطاء عبرة للآخرين (المواقف، ص٣٣٠).

[12] وهذا هو موقف الأشاعرة وبعض المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار وعباد الصيرفي، وأنه يجوز منه إيلام العباد بغير عوض وجناية (الاقتصاد، ص٨٣). في أنه لا يجب للعبد على الله شيء. وإذا أصابه ألم ومشقة فإنه لا يستحق العوض من الله (المسائل الخمسون، ص٣٧٧–٣٧٨). فصل في الآلام والعوض وأحكامه (الشرح، ص٢٩٩–٦٠٨). وعند عباد الصيرفي الآلام تحس بمحض الاعتبار من غير تقدير تعويض عليها (الإرشاد، ص٢٧٧؛ اللطف، ص٢٢٧). وذلك لحجتين: (أ) أحدنا يستحق ما يستحقه ثوابًا أو عوضًا بفعل نفسه، والإيلام من فعل الله فلا يجوز أن يستحق عليها عوضًا. (ب) لو حسن من الله الإيلام للعوض لحسن مِنَّا (الشرح، ص٤٩٠–٤٩١).

عن خسارةٍ مادية بلا فعل أو جهد.[١٣] لا يعني التعويض تبادل منافع أو إيجاد ميزان بين مكسب وخسارة، بل يعني التخلي عن لذة في سبيل سعادة أو عن نفع أقل في سبيل نفعٍ أكثر. لا يعني العوض مساواةً كمية بين مقدار الألم ومقدار العوض من حاسبٍ ماهر يملك كل شيء ويقدر على كل شيء، بل العوض هو النتيجة الإيجابية للألم إمَّا لبذل الجهد من جديد أو لتعميق الوعي أو لمعرفة الأخطار أو لكسب الزمان.[١٤]

يثبت العوض إذن عن الآلام إن غاب الاستحقاق حتى يستطيع الإنسان أن يعيش في عالم يحكمه القانون ويدركه العقل دفاعًا عن حقوقه ضد مظاهر الظلم والطغيان. تقع الآلام إمَّا للنفس أو للغير. وتكون حسنة إذا كانت عن استحقاق أو عوض، وقبيحة إن لم تكن عن استحقاق أو عوض. في الحالة الأولى يكون العدل، وفي الثانية يكون الظلم.[١٥] يصح الألم للنفع وإلا وجب العوض. وتصح الآلام استحقاقًا أو امتحانًا، الأولى للعقوبة

[١٣] اختلف الجبائي مع ابنه في فعل الألم للعوض. فقال يجوز ابتداءً لأجل العوض عليه ألم الأطفال. وقال ابنه إنما يحسن ذلك بشرط العوض والاعتبار جميعًا. ومذهب الجبائي يقوم على أصلَين: (أ) التفضل بالأعواض ولكن العوض على ألمٍ متقدم. (ب) العوض مستحَق والتفضل غير مستحق. وقال ابنه يحسن الابتداء بمثل العوض متفضلًا. فبينما قال أبو علي يحسن الألم من الله لمجرد العوض بصفة لا يجوز التفضل ولا الابتداء بمثله فإن أبا هاشم قال إنه لا بد فيه من غرض وهو الاعتبار وهو الصحيح كالتعويض عن الآلام واجب، لأن الله لا يؤلمنا من غير رضانا (الشرح، ص٤٩٢–٤٩٣؛ اللطف، ص٣٨٩–٣٩٠؛ الإرشاد، ص٤٩٠–٤٩١). عند أبي علي الآلام تحسن من الله للأعواض وإن لم يكن فيها مصلحة أو اعتبار (اللطف، ص٢٢٧).

[١٤] العوض كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والإجلال. ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكن يطرد وينعكس ويشمل ويعم (الشرح، ص٤٩٤).

[١٥] هذا هو موقف المعتزلة إذ يوجبون اللطف والعوض والثواب (المحصل، ص١٤٧–١٤٨). أنكروا من الله ابتداء بإيلام لا على شرط ضمان العوض عليه (الأصول، ص٢٠٩). واستدلوا على العوض عن الآلام بأن تركه قبيح لأنه ظلم (شرح الدواني، ص١٩٢–١٩٣؛ النهاية، ص٤١١). يقول القاضي عبد الجبار: في الآلام الحاصلة من جهتنا. ما يفعله الواحد من الآلام لا يخلو إمَّا أن يفعله بنفسه أو بغيره. وإن كان مفعولًا بنفسه فإمَّا أن يكون حسنًا أو قبيحًا. فإن كان قبيحًا لم يستحق عليه العوض أصلًا لا على الله ولا على غيره. وإن كان حسنًا فعلى ضربَين: (أ) ما يستحق عليه العوض. (ب) ما لا يستحق عليه العوض. وإن كان مفعولًا بغيره فإمَّا أن يكون قبيحًا أو حسنًا، وإذا كان قبيحًا فإنه يكون ظلمًا، وإن كان حسنًا فعلى ضربَين: (أ) أن يستحق عليه العوض. (ب) ألا يستحق عليه العوض (الشرح، ص٥٠١–٥٠٢؛ الأصول، ص٢٤٠–٢٤١).

والثانية لتقوية النفس وشحذ العزيمة.[١٦] وقد يقع العوض من الله إلى الإنسان إذا ما ابتدأ بالآلام؛ فيحدث العوض في الحال أو في المآل، في الدنيا وفي الآخرة، انتصافًا للمظلوم من الظالم.[١٧] وقد يقع العوض من الإنسان إلى الإنسان في الحال أو في المآل، فتجب عليه الكفارة والدية. وذلك يدل على أن مفهوم العوض فقهيٌّ خالص، أي إنسانيٌّ صرف، يفرض نفسه على العقيدة وكأن أصول الفقه هو أساس أصول الدين، وكأن الشريعة تفرض نفسها على العقيدة، وكأن العمل يفرض نفسه على النظر.[١٨] يكون العوض إذن جزاء عن ألم سببه الله للإنسان أو يكون العوض جزاء ألم سببه الإنسان للإنسان، وذلك بأخذ حسنات منه، فإن لم تكن له حسنات فترفع منه السيئات بما يوازي الحسنات. وقد يثير هذا العوض عدة إشكالات، منها: هل يكون العوض في الدنيا أم في «الآخرة»؟ وتسهل الإجابة عليه بأن العوض يكون في الدنيا لأن الآخرة لم تثبت بعدُ لأنها من السمعيات، وما زلنا في العقليات في أصلَي التوحيد والعدل. ولكن استباقًا يمكن في «الآخرة» قياسًا للغائب على الشاهد. ومنها أيضًا أن العوض لا يحبط بالذنوب كالثواب لأنه عوض عن آلام إلا في الحساب الكلي بناءً على

[١٦] يعرض القاضي عبد الجبار كثيرًا من مسائل اللطف مثلًا: يصح منه تعالى الألم للنفع وما يتصل بذلك من إثبات العوض (اللطف، ص٣٨٧–٤٠٤). وعند أبي علي الأمراض الواقعة بالكافر إمَّا عقوبة أو محنة. وعند أبي هاشم هي محنة والمطلوب الصبر والرضا (اللطف، ص٤٣١–٤٣٦).

[١٧] يحدد القاضي عبد الجبار بعض مسائل العوض من الله مثل: ما يحدثه الله من المضار وإن لم تكن آلامًا وأمراضًا، ما يلزم به العوض على الله من الآلام وإن كانت من فعل غيره، فيما لا يلزم به العوض من الآلام التي تحدث من قبل الله، فيما يجب به العوض على الله من الآلام لأنه وقع بأمره أو إباحته، فإنه بالتمكين من المضرة لم يتضمن الأعواض وأن العوض في الضرر الواقع من العبد عليه دون من كلفة (اللطف، ص٤٣٥–٤٥٤). وكذلك: في أن العوض لا يحيط بالعقاب، في أنه ينتصف للمظلوم في الآخر وأن ذلك واجب في الحكمة، في بيان كيفية الانتصاف الذي يجب للمظلوم من الظالم (اللطف، ص٥٢٤–٥٣١). في أنه تعالى لا يجب أن يكون مريدًا للعوض عند فعل الآلام والأمراض. هل يصح منه تعالى الانتصاف بالتفضل أو لا يصح إلا المستحق، في أن الانتصاف لا يجوز أن يقع بالثواب وإنما يقع بنقل الأعواض لأن من حق الثواب أن يقع على حد التعظيم والتبجيل (اللطف، ص٥٣٨–٥٤٦).

[١٨] كما يحدد بعض مسائل العوض الإنساني كالآتي: العوض على ضربَين: (أ) لا يفعل الفعل له. (ب) يحسن إذا فعل لأجله، في وجوب العوض على فاعل الضرر المخصوص في الشاهد، في بيان الوجه الذي يلزم العبد العوضي في فعل الضارب، في بيان الوجوه الذي يلزم العبد عليها العوض وإن لم يكن من فعله (اللطف، ص٤٧٠–٥٠٤).

رغبة الإنسان في التنازل عنه في «الآخرة». ومنها أن العوض لاحق للآلام وليس سابقًا عليها؛ فلا يعطى ابتداءً. لا يؤلم الإنسان ليعوض بل يحدث الألم لا عن قصد كنتيجةٍ طبيعية للفعل القصدي.[١٩] وقد يتفضل حساب العوض كمًّا طبقًا للزمان، أي مدة الألم وشدته ونوعه. فالعوض المنقطع هو العوض المرئي المباشر نتيجة للجهد، في مقابل العوض الدائم الذي ينتج عن مصير حياة بأسرها. ويدل على ذلك النظر إلى العوض في الشاهد.[٢٠] وقد يكون العوض على أبعاض الأجسام مثل اليد والرجل بين المؤمن والكافر.[٢١] وقد يصبح العوض ماديًّا صرفًا وليس معنويًّا فحسب، في الأشياء وليس في الأفعال، ويتحول الأمر كله إلى فقه، ويتحول العوض إلى تعويض، وله مدة إمَّا انتظارًا أو فوريًّا وكأنه تعويضٌ قانوني

[١٩] العوض عن الآلام: قالوا الألم إن وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة لم يجب على الله عوضه، وإلا فإن كان الإيلام من الله وجب العوض وإن كان من مكلَّف آخر، فإن كان له حسنات أُخذت من حسناته وأُعطي المجني عليه عوضًا لإيلامه له، وإن لم يكن له حسنات وجب على الله. أمَّا حرق المؤلم عن إيلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي إيلامه. وإشكالات ذلك هي: (أ) قالت طائفة جاز أن يكون العوض في الدنيا وقال آخرون بل يجب أن يكون في الآخرة كالثواب. (ب) هل تدوم اللذة المبذولة عوضًا كما يدوم الثواب أو تنقطع؟ (ج) هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط بالثواب؟ (د) هل يجوز إيصال ما يوصل عوضًا للآلام ابتداءً بلا سبق ألم أم لا؟ (ﻫ) على الجواز هل يؤلم بعوضٍ أو يكون ذلك مع إمكان الابتداء مخالفًا للحكمة؟ (و) على المنع هل يؤلم ليعوض عوضًا زائدًا ليكون لطفًا له ولغيره؛ إذ يصير ذلك عبرة له تزجره عن القبيح؟ (المواقف، ص٣٣٠).

[٢٠] العوض منقطع غير دائم (الملل، ج١، ص١٢٣–١٢٤). العوض لا يستحق على طريق الدوام عند أبي هاشم وهو الصحيح خلاف ما يقول أبو علي وأبو الهذيل وقوم من البغدادية. ويحكي عن الصاحب الكافي أنه قال يستحق على طريق الدوام (اللطف، ص٣٩٤؛ الشرح، ص٤٩٤–٤٩٦، ص٥٠٨–٥١٩). وللمخالف عدة شبه منها: (أ) القول بانقطاعه يدخل في القول بدوامه. (ب) لو لم يكن العوض دائمًا لكان لا يجوز أن يؤخره إلى الآخرة. (ج) لا بد أن يثبت في الألم الاعتبار والعوض والنفع بالاعتبار مستحق دائمًا وكذلك العوض. (د) لو لم يصح دائمًا لكان يصح توفيره على المستحق دفعةً واحدة (الشرح، ص٤٩٦–٤٩٩). وأيضًا من ضمن الإشكالات السابقة، هل تدوم اللذة المبذولة عوضًا كما يدوم الثواب أو تنقطع؟ (المواقف، ص٣٣٠).

[٢١] اختلفوا في الأعضاء المقطوعة. قال الأصحاب وعباد بن سليمان مردودة (مقالات، ج١، ص٢٩١–٢٩٢). واختلفت المعتزلة فيما قطعت يده وهو مؤمن ثم كفر ومن قطعت يده وهو كافر ثم آمن: (أ) يبدل يدًا بأخرى (الكعبي). (ب) يبدل يدًا بعينها أو أبدالها (أبو هاشم، الكرامية، المازني). (ج) توصل، وتعاد أصل البنية (بعض الكرامية) (الأصول، ص٢٦١–٢٦٢).

عن أضرار في حادثة طريق.[٢٢] وهو تصورٌ قانوني للعدل، حسابي كمي لا مكان فيه للأعذار أو العفو، مجرد علاقة بين طرفَين، ما يجب عليه التعويض وما يجب له التعويض، علاقة بين المكلِّف والمكلَّف وكيفية إيصال العوض ومقداره.[٢٣] صحيح أن العوض يعني انتصار الخير في النهاية، وتطابق نتائج الأفعال مع مقدماتها، وأنه لا مكان للظلم في العالم، وأن البريء المظلوم ينال براءته، والظالم المذنب ينال عقوبته. إنما المهم أن يأتي التعويض من داخل الفعل وبنيته وتكوينه في الفرد وفي الجماعة وفي التاريخ وليس من خارجه تشخيصًا له واعتمادًا على قدرةٍ مشخصة أكبر خارج التاريخ. والمهم أيضًا ألا ينتهي العوض كما هو الحال في الصلاح والأصلح واللطف والألطاف إلى قبول الآلام وتبرير الشر على أمل العوض في الحال أو في المآل ويطول الانتظار، وعمر الإنسان في النهاية أقصر بكثير من عمر التاريخ، فيموت حسرةً مع إيمانٍ قوي بعدالة السماء التي لم تتحقق بعدُ في حياته على الأرض.

(٣) هل يمكن إيلام الأطفال؟

ليس الموضوع هو إثبات قدرة الله، فالله قادر على كل شيء، ولكن الموضوع هو العدل، أي مصالح العباد ضد الظلم والجور والفساد. فقد انبثق العدل من التوحيد وخرج الإنسان المتعين من الإنسان الكامل. وحتى لو كان الأمر يتعلق بقدرة الله، فهل تثبت ابتداءً من إيلام الأطفال وهم لا يقدرون على شيء؟ وهل يتساوى الطرفان: الله والطفل؟[٢٤] وإثبات آلام

[٢٢] يذكر القاضي عبد الجبار عدة مسائل من هذا النوع منها: في هبة الأعواض والإبراء منها وما يصح ذلك فيه وما لا يصح، في تأخير دفع الأعواض؟ هل تجب الزيادة في العوض أم لا؟ وعند أبي علي تجب الزيادة في حال التأخير كالغرامة! في بيان ما يلزم من العوض بقطع الآجال وإزالة الأملاك، فيما يجب عن الأعواض بقطع النافع والمنفع منها، في ذكر الأملاك التي لا تختص وما يلزم به العوض وما لا يلزم، في وجوب الأعواض في إتلاف ما طريقه الاجتهاد. اختلفوا في الأعضاء المقطوعة من الإنسان، قال أصحابنا إنها في الآخرة مردودة، واختلفت القدرية وقال عباد مثل قولنا! (اللطف، ص٥٣٢–٥٣٧، ص٥٤٧–٥٦٨).

[٢٣] الشرح، ص٤٨٥–٤٨٦، ص٥٠٣–٥٠٤؛ اللطف، ص٥٢٠–٥٢٣.

[٢٤] وعند الأشاعرة إيلام الأطفال في الدنيا عدل من الله وليس بعقاب لهم على شيء (الأصول، ص٢٦٣–٢٦٤). لا يجب على الله شيء. وما أنعم به فهو فضل منه وما عاقب به فهو عدل منه. ويجب على العبد ما يوجبه الله عليه، ولا يستفاد بمجرد العقول وجوب الشيء بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف متلقَّاة من قضية الشرع ووجوب السمع (لمع الأدلة، ص١٠٨). إيلام البريء من الأطفال

الأطفال موضوع لعلوم الجسم أو علم النفس أو التربية وليس موضوعًا لاهوتيًّا تأمليًّا إذا كان المقصود إثبات الآلام على المستوى الطبيعي النفسي الجسمي. وحتى في هذا المستوى، لا يخلو الأمر من إسقاط الإنسان وإحساسه بالألم على الأطفال. فالإسقاط قائم سواء على المستوى اللاهوتي أو على المستوى الطبيعي، وكأن الآلام لا يمكن أن تدرَك إلا على المستوى الإنساني. بل ويتدخل المستوى اللاهوتي في المستوى الطبيعي حتى لا تكون الآلام بفعل الخلقة والطبع وتقوم على الأسباب والمسببات.[٢٥] وقد يكون نفي الآلام رد فعل طبيعي لإثبات العدل. فالأطفال لا تتألم لأن الألم عقاب، وعقاب الأطفال ظلم ما داموا ليسوا مكلفين. التكليف مشروط بالعقل والبلوغ، والأطفال والمجانين دون ذلك، بل قد تتحول آلام الأطفال إلى لذات من فرط العدل.[٢٦] والحقيقة أنه لا يجوز إيلام الأطفال؛ فهم تحت سن البلوغ، والبلوغ شرط التكليف. فكيف يحاسب الطفل وهو لم يصل بعدُ إلى مرحلة

والمجانين فمقدور. ولا يجب على الله الثواب، فالله مالك كل شيء ولا يتصور فيما يملك ظلمًا (الاقتصاد، ص٩٤–٩٠). الله قادر على تعذيب الطفل ولو فعل ذلك كان عدلًا منه (الفِرَق، ص١٥٨، ص٢٠٠). أمرهم إلى الله إن شاء عذبهم وإن شاء فعل بهم ما أراد (مقالات، ج١، ص٣٢٤). وقد قيل في ذلك شعرًا:

ألم يروا إيلامه الأطفالا   وشبهها فحاذر المحالا
وأوقع الأطفال في الآلام   ونحوها وليس بالكلام

(الجوهرة، ص١٣)

وذلك لأنه لا يجب عليه فعل الصلاح والأصلح (الوسيلة، ص٥٦). الله يؤلم الأطفال في الآخرة، وخلقهم مع علمه بكفرهم، لا يقبح منه شيء أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان (اللمع، ص١١٦-١١٧).

[٢٥] عند القاضي عبد الجبار يجوز الألم على الحي لأن الحي منافر بالطبع منه لا لكونه عاقلًا فالألم لا يحتاج إلى كمال العقل (اللطف، ص٣٨٢–٣٨٦). وهو أيضًا رأي الروافض الذي يجمع بين الألم اللاهوتي والألم الجسماني. وهو على ثلاثة أقوال: (أ) الأطفال يتألَّمون في الدنيا بفعل الله بإيجاب الخلقة. (ب) الأطفال يتألمون في الدنيا بفعل الله لا بإيجاب الخلقة ولكن باختراعهم. (ج) الأطفال يتألمون في الدنيا بفعل الله ومنها ما هو بفعل غيره بالاختراع لا بسبب يوجبه (مقالات، ج٢، ص١٢١، ١٢٢).

[٢٦] عند بكر ابن أخت عبد الواحد بن يزيد: الأطفال لا يتألمون في المهد، ولو قطعوا وفصلوا. ويجوز أن يكون الله لذَّذهم عندما يضربون ويقطَّعون (مقالات، ج١، ص٣١٧؛ الفِرَق، ص٢١٣؛ اعتقادات، ص٦٩). وهو أيضًا قول عبد الله بن عيسى من الخوارج تلميذ الأول (الفصل، ج٥، ص٣٢-٣٣؛ اللطف، ص٣٨٢–٣٨٦؛ الشرح، ص٤٨٥؛ الإرشاد، ص٢٧٤–٢٧٩).

البلوغ؟ كيف يكون مسئولًا عن نفسه وعن غيره وهو ما زال دون حرية الاختيار؟ إن الآلام لا تكون إلا عن استحقاق، والأطفال لا يستحقون الآلام لأنها نتيجة الأفعال الحرة العاقلة، وأفعال الأطفال ليست كذلك. ولا فرق في ذلك بين أطفال المؤمنين وأطفال الكافرين. وأين تكافؤ الفرص والمساواة في العدل بين طفل المؤمن وطفل الكافر حين يُثاب الأوَّل بطاعة آبائه ويُعاقَب الثاني بعصيان آبائه؟ أليس ذلك ضد المسئولية الفردية والتكليف الفردي؟ وماذا لو قال طفل الكافر كما هو الحال في قصة الإخوة الثلاثة لو كنت عشت لكنت قد آمنت. وما الضامن إذا ما عاش طفل المؤمن ألا يكفر؟[٢٧]

لا يؤخذ الطفل إذن بجريرة أبيه: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ (٨١: ٨–٩). وكيف يمكن إيلام الأطفال موعظةً لآبائهم؟ ولماذا يتألم الأطفال ويتعظ الآباء؟ وهل موعظة الآباء لا بد أن تكون على حساب أطفالهم؟ وهل يتعظ الآباء بعذاب أطفالهم أم يتألمون لآلامهم، ويكفرون إذا كانت آلامهم بغير جريرة أو ذنب؟[٢٨] وكيف تكون آلام الأطفال عبرة للبالغين؟ هم يتألمون وغيرهم يعتبرون! وهل يكون الطفل عبرة للبالغ ولا يكون البالغ عبرة للبالغ؟ وكيف يتوب الأطفال وكيف يتألمون ليُثاب الآباء؟ وكيف يوضع الأطفال في النار وكأن الله يفرح بآلامهم؟ ويتحول المطلق إلى صادي كبير ينعم بعذاب الآخرين، أو إلى متسلِّط قاهر يفعل بلا قانون باسم السلطة المطلقة، تفعل

[٢٧] هذا هو موقف المعتزلة؛ فالآلام الحالَّة بالأطفال تحسن لأنها تكون مستحَقة على سوابق أو أن يقضي بها دفع ضرر أهم منها أو أن يجتلب بها نفع مُوفٍ عليها برتبة (الإرشاد، ص٢٧٦). وقد أجمعت المعتزلة على أن الله لا يجوز أن يؤلم الأطفال في الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم (مقالات، ج١، ص٢٩٣). وعند بشر أن الله قادر على تعذيب الطفل ولو فعل كان ظالمًا إياه إلا أنه يستحسن ألا يُقال في حقه بل يُقال لو فعل ذلك كان الطفل بالغًا عاقلًا عاصيًا بمعصية ارتكبها مستحقًّا للعقاب (الملل، ج١، ص٩٧). إن الله وإن كان قادرًا على تعذيب الطفل، فلو عذبه لكان بالغًا كافرًا مستحقًّا للعذاب (التعديل والتجوير، ص١٢٨). الآلام لا تحسن إلا مستحقة بما فيها آلام الأطفال، إن الله يقدر على تعذيب الطفل ظالمًا له في تعذيبه، فإنه لو فعل ذلك لكان الطفل بالغًا يستحق العذاب (الفِرَق، ص١٥٨، ص٢٠؛ الملل، ج٢، ص٤٢؛ الملل، ج١، ص٩٦–٩٧).

[٢٨] قال البعض: فعل ذلك بالأطفال ليؤجر مذنبًا أو غير مذنب، وكيف يمكن أن يؤذي من لا ذنب له ليؤجر مذنبًا أو غير مذنب؟ (الفصل، ج٣، ص٨٧). الأصل إيلام الأطفال وحكمة ذلك حصول الثواب عليه لأبويهم لأن ذلك من المصائب التي يُثاب عليها (التحفة، ص١٣). وعند بعض المعتزلة يؤلمهم الله عبرةً للبالغين ثم يعوضهم وإلا كان إيلامهم ظلمًا (مقالات، ج١، ص١٩٢).

الشرور في العالم، ونجد في ذلك حكمة بالغة![٢٩] مع أن صورة الأطفال في الآداب الشعبية نموذج البراءة والصدق والطهارة والخير الفطري. وتلك أيضًا صورتهم في النقل أنهم مع الأنبياء في الجنة. وقد كان الأنبياء يحبون الأطفال، يلعبون معهم، ويرون فيهم الإيمان الطبيعي. بل إن علاقة الله بالإنسان تصور دائمًا على أنها علاقة الأم بطفلها، علاقة حنان وعطف ورعاية وحب. وطالما افتدى الآباء أطفالهم منعًا لهم من الإيلام والإيذاء. فالأطفال كلهم في الجنة، لا فرق بين أطفال المؤمنين وأطفال المشركين.[٣٠] وإذا ما تألم الأطفال يجب لهم العوض. ولكن مهما كان من عوض، هل يجازي العوض عن الآلام؟ وأيهما أفضل: آلام بعوض أو لا آلام على الإطلاق؟[٣١] وكيف تكون روح الأطفال عقابًا لأرواح الكبار إذا ما تناسخت الأرواح؟ إنه لنعيم أن تتحول روح الظالم إلى روح طفل، فلربما أدرك براءة الأطفال.[٣٢]

(٤) هل يجوز إيلام البهائم؟

ولما كان الإيلام واقعًا على كل كائن حي لنفور الطبع منه، فإن الإيلام يمتد من الإنسان بالغًا كان أم طفلًا إلى الحيوان. وكما صعب تحديد إيلام الأطفال دون إسقاطٍ إنساني،

---

[٢٩] يقول الأشعري إن الله آلمهم في الدنيا بالأمراض والجذام وقطع الأيدي والأرجل. وقيل في الخبر إن الأطفال تؤجج لهم النار يوم القيامة ثم يُقال لهم اقتحموها، فمن اقتحمها أُدخل الجنة ومن لم يقتحمها أدخل النار. وقيل في الأطفال وروي عن النبي أن بني إسماعيل في النار (الإبانة، ص٥٣).

[٣٠] عند المعتزلة أطفال ابن آدم أولاد المشركين وأولاد المسلمين في الجنة دون عذاب ولا تقرير تكليف (الفصل، ج٣، ص٩١-٩٢).

[٣١] الأعواض النازلة بمن لا يستحق العقوبة من المكلفين أو لغير المكلفين من الأطفال ليست لطفًا عند أبي علي. وعند أبي هاشم لا بد من عوض (اللطف، ص١٠٤-١٠٥). اختلفت المعتزلة في إيلام الأطفال؛ فالبعض يرى أن الله يؤلمهم لا لعلة، ولم يقولوا بعوضهم عن إيلامهم وأنكروا تعذيبهم في الآخرة. وعند أصحاب اللطف آلمهم ليعوضهم وقد يكون الأصلح العوض من غير ألم، أليس عليه أن يفعل الأصلح؟ (مقالات، ج١، ص١٩٢). كما اختلفت المعتزلة حول جواز ابتداء الله الأطفال بمثل العوض من غير ألم على مقالَين بين النفي والإثبات (مقالات، ج١، ص٢٩٣). كما اختلفوا في العوض الذي يستحق الأطفال هل هو عوضٌ دائم أم منقطع؟ (مقالات، ج١، ص٢٩٣).

[٣٢] عند أحمد بن حابط البصري والفضل الحربي، وكلاهما من تلاميذ النظام: أرواح الأطفال كانت في أجسام قوة عصاة فعوقبت بأن ركبت في أجساد الأطفال لتؤلَم عقوبة لها (الفصل، ج٣، ص٨٨). وعند المعتزلة وأصحاب التناسخ لا تستحسن الآلام في الطفل إذا كانت عقوبة (اللطف، ص٤٠٦).

فالأصعب تحديد إيلام الحيوان دون إسقاطٍ إنساني كذلك. والمواقف واحدة. فكما يجوز إيلام الأطفال بلا استحقاق أو عوض لأن الله مالك كل شيء ولا يجب عليه شيء، فالأَولى جواز إيلام الحيوان بلا استحقاق أو عوض لنفس السبب.[٣٣] ولا توجد أعواض ابتداءً عن كون الحيوان حيوانًا وعدم كونه إنسانًا؛ لأن الأعواض نتيجة للآلام وليست سابقة عليها. وإن اعتراض الحيوان على وضعه كحيوان وتفضيل وضع الإنسان يفترض وعيًا وعقلًا وحريةً، وهو ما لا يتوافر في الحيوان. ولما كان الإسقاط الإنساني هو أساس الإدراك، فيستحيل إيلام الحيوان بلا استحقاق أو عوض بصرف النظر عن كمال العقل وشرط التكليف.[٣٤] وهي نظرةٌ إنسانيةٌ عادلة تسقط على الحيوان وتفيد الرفق بالحيوان، وهو توجُّه شرعي. وقد يبلغ تقديس الحياة والرسالة والعدل إلى درجة اعتبار كل شيء حي حتى الجماد وكأنه مكلف يستحق الثواب والعقاب.[٣٥] ومع ذلك يظل التكليف إنسانيًّا خالصًا، مشروطًا

[٣٣] عند الأشاعرة الله قادر على إيلام الحيوان البريء عن الجنايات ولا يلزم عليه ثواب (الاقتصاد، ص٩٤–٩٥). قالوا أيضًا في تعويض البهائم في الآخرة إن الآلام التي لحقت بالبهائم والأطفال والمجانين عدل من الله وليس واجبًا عليه تعويضها على ما نالها في الدنيا من الآلام، فإن أنعم الله في الآخرة نعمًا كانت فضلًا منه (الأصول، ص٢٤٠؛ الفصل، ج٣، ص٨٩). وعند الأشعري يقوم الله بتسخير الحيوان بعضه لبعض والإنعام على بعضهم دون البعض بلا استحقاق أو عوض (اللمع، ص١١٦–١١٧). ويشارك في ذلك القاضي عبد الجبار في أن عوض الآلام الواقعة من البهائم ومن لا عقل له لا يجب على الله (اللطف، ص٤٧٥–٤٨٨).

[٣٤] هذا هو موقف المعتزلة والبراهمة. فإيلام الحيوان بلا استحقاق أو عوض محال لأنه قبيح. كل بقة وبرغوث أوذي بعرك أو صدمة فإن الله يجب أن يحشره ويثيبه عليه بثواب. وإن تعويض البهائم على ما نالها في الدنيا من الآلام واجب على الله في الآخرة، حسن منه إيلامها للعوض المضمون لها في الآخرة، كالطبيب يولد المريض ليوصله بذلك الإيلام إلى نفعٍ أعظمَ منه (الأصول، ص٢٤٠). إنما حسنت آلام البهائم لأن الرب سيعوضها عليها في دار الثواب ما يُربي ويزيد على ما نالها من الآلام. ثم صار معظمها إلى أن العوض الملتزم على الآلام أحطُّ رتبة من الثواب الملتزم على التكليف (الإرشاد، ص٢٧٦). أباح الله أكل الحيوان وذبحه ثم يعوضه على ذلك. وهذا أحسن منه (الفصل، ج٣، ص٨٣–٨٤، ص٨٩). فإن قيل كيف يستحق العوض على السبع مع أنه غير كامل العقل؟ قيل: إن كمال العقل غير معتبر في ذلك لأنه جارٍ مجرى أروش الجنايات (الشرح، ص٥٠٣).

[٣٥] عند غلاة الروافض: جملة البهائم مكلَّفة، عالمة بما يجري عليها من الآلام عذابًا وعقابًا ولو لم تعلم ذلك لما كانت الآلام زاجرة لها عن العودة إلى أمثال ما فارقته. وصار بعضهم إلى أن لكل جنس من أجناس الحيوانات نبيًّا منبعثًا إلى آحاد الجنس. وذهب آخرون إلى أنه ليس في الموجودات جماد وأن

بالحرية والعقل. بل يكون كل شيء في الطبيعة بما في ذلك الحيوان مسخَّرًا للإنسان؛ لذلك جاز ذبح الحيوان وركوبه كما أباحت الشريعة. وإدراكًا لهذا الإسقاط وتفاديًا له قد يثبت الإيلام دون حسن أو قبح مثل آلام الدواء والعلاج بالرغم من كون ذلك نافعًا، وبالتالي يكون حسنًا.[٣٦]

ويثير تعويض البهائم عن الآلام عدة مسائل عن كيفية العوض ومدته. هل يتم ذلك في الحال أم في المآل، في الدنيا أم في «الآخرة»؟ وهل يتم العوض عن طريق اقتصاص الحيوان بعضه من البعض الآخر؟ وهل يدوم عوضها أم ينقطع؟[٣٧] وهنا تبرز نظرية التناسخ من

جملة ما يتخيلها الناس جمادات أحياء ذوات أرواحٍ معينة (الإرشاد، ص٢٧٥). وقد رفض الجويني ذلك، اعتمادًا على الضرورة والعقل (الإرشاد، ص٢٨١–٢٨٢).

[٣٦] يثبت الآمدي إيلام الحيوان وينكر حسنه أو قبحه (الغاية، ص٢٤٥).

[٣٧] اختلفت المعتزلة في الاقتصاص بين البهائم: (أ) يقتص بعضها من بعض وليس يجوز الاقتصاص بالعقوبة والنار والتخليد في العذاب لأنها غير مكلَّفة. (ب) لا قصاص بينها. (ج) تعويض الله البهيمة لتمكين البهيمية المجني عليها (الجبائي) (مقالات، ج١، ص٢٩٤). واختلفت المعتزلة في عوض البهائم: (أ) يعوضها الله في المعاد تنعم في الجنة وتصور في أحسن الصور ويكون نعيمها دائمًا لا انقطاع له. (ب) يجوز أن يعوضها في دار الدنيا، ويجوز في الموقف ويجوز في الجنة. (ج) يجوز أن تكون الحيَّات والعقارب وأشباهها من الهوام والسباع تعوض في الدنيا أو في الموقف ثم تدخل جهنم فتكون عذابًا على الكافرين والفجار، ولا ينالهم من ألم جهنم شيء كما لا ينال خزنة جهنم شيء (جعفر بن حرب والإسكافي). (د) قد نعلم أن لها عوضًا ولا ندري كيف هو. (هـ) تحشر وتبطل (عباد). واختلف الذين قالوا بدوام العوض من المعتزلة: (أ) إن الله يكمل عقولهم حتى يعطوا دوام عوضهم ولا يؤلم بعضهم بعضًا. (ب) بل تكون على حالها في الدنيا (مقالات، ج١، ص٢٩٤؛ الإرشاد، ص٢٧٦). من ضمن الإشكالات التي يثيرها الإيجي: هل تعوض البهائم بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن أمثالها التي لا تُقاس مثلها أو لا تعوض؟ وإن عوضت فهل ذلك في الجنة؟ وإن كان في الجنة فهل يخلو فيها عقل تعقل به أنه جزاء؟ على أن منهم من أنكر لحوق الألم بالبهائم والصبيان مكابرةً وهربًا من إلزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها (المواقف، ص٣٣٠). وينفي المعتزلة التعويض الحسي؛ إذ يقول القاضي عبد الجبار إنه ليس بالضرورة أن تكون في الجنة كل صنوف الأطعمة الشهية على ما ألفنا في الدنيا وأن يخلق الله للبهائم الحشائش والأتبان أو أن يخلق للسباع من اللحوم ما يُغنيها عن افتراس الحيوانات (الشرح، ص٤٩٩–٥٠٣).

جديد لجعل العوض في هذه الدنيا إيثارًا لعقاب الحال على عقاب المآل، وتنفيذًا للاستحقاق والعوض في التاريخ.[٣٨]

[٣٨] عند أحمد بن حابط البهائم تتردد في الصور القبيحة وتلقى المكاره في الذبح والتسخير إلى أن تستوفي ما تستحق من عقاب بذنوبها ثم تعاد إلى الحالة الأولى ثم يخبرهم الله ثانيًا في الامتحان (الفِرَق، ص٢٧٥–٢٧٦). وزعم أن جميع أنواع الحيوان محتمل للتكليف. لما كلفهم الله في الدار التي خلقهم فيها شكروه فأطاعه البعض وعصاه البعض، من أطاعه أقره في دار النعيم ومن عصاه أخرجه إلى النار. ومن أطاعه وعصاه أتى به إلى الدنيا في هذه الأجسام الكثيفة وابتلاه بالبأساء والضراء والشدة والرخاء واللذات والآلام في صورٍ مختلفة من صور الناس والطيور والبهائم والسباع والحشرات. من كانت معاصيه أقل كانت صورته في الدنيا أحسن ومن كانت طاعاته أقل كانت صورته أقبح. يتكرر الروح في هذه الدنيا في قوالب وصورة مختلفة وعلى قدر طاعاته وذنوبه تكون درجته بين الإنسانية والبهيمية. يرسل الله رسلًا إلى كل نوع من الحيوانات! (الفِرَق، ص٢٧٤–٢٧٥؛ الملل، ج١، ص٩٢–٩٣؛ الشرح، ص٤٨٥؛ اللطف، ص٢٢٦). ويقول أصحاب التناسخ والبكرية بوحدة الصور أي إن أناسًا كانوا في قالبٍ آخر فعصوا الله فنقلهم إلى هذا القالب وعاقبهم. انظر «نقد المذهب في اللطف» ص٣٨٧؛ الشرح، ص٤٨٧–٤٨٨. وعند أحمد بن حابط البصري والفضل الحربي من تلاميذ النظام أرواح الحيوان كانت في أجسام قوم عصاة فعوقبت بأن ركبت في أجساد الحيوان لتؤلم عقوبة لها (الفصل، ج٣، ص٨٨). الألم على وجه الاستحقاق في الروح دون الشخص. عقاب آدم في الجنة، ويونس في بطن الحوت وعقاب الأنبياء (اللطف، ص٤٠٥–٤٣٠). وأصحاب التناسخ من السمنية تقول إن من أذنب في قالب ناله العقاب على ذلك الذنب في قالبٍ آخر. وكذلك القول في الثواب (الفِرَق، ص٢٧٠–٢٧١). وعند غلاة الروافض تتألم البهائم ومن أرواحها كانت في أجساد وقوالب أحسن من أجساد البهائم وقد اقترفت كبائر واجترمت جرائم فنقلت إلى أجسادٍ أخرى لتتعذب فيها، وإذا استوفت عقابها وتوفر عليها ما استحقته عذابها رُدت إلى حسن بنيته والأرواح والهياكل على رتب (الإرشاد ٢٧٤–٢٧٥؛ النهاية ٤١٠) وإبطال التناسخ في (اللطف، ص٤١٧–٤١٨، ص٤٢٩–٤٣٠، ص٥٥٩؛ الأصول، ص٢٤١).

عاشرًا: خاتمة، أين الإنسان؟

بالرغم من غياب الإنسان كمبحثٍ مستقل في علم أصول الدين وحضوره كإنسانٍ مغترب فيه، كإنسان كامل في أصل التوحيد وكإنسان متعين في أصل الوحي، كذات وصفات في التوحيد، وكحرية وعقل في العدل، إلا أنه يظهر أحيانًا كموضوعٍ جزئي في كتب المقالات وفي الموضوعات الطبيعية، وكأن الإنسان ظاهرةٌ طبيعية، وكأنه شيء وليس إنسانًا.[1] لم يظهر الإنسان صراحة كأحد موضوعات علم أصول الدين بالرغم من أن العلم كله حديث عن الإنسان. لم يظهر حاضرًا إلا في كتب المقالات وإن لم يكن هناك قسم فيه عن الإنسان. لم يظهر إلا كموضوعٍ منفصل لا صلة له بالموضوعات الأخرى، ولكن غالبًا ما يظهر كأحد موضوعات الطبيعيات وكأنه شيء وكأنه هذا الإنسان المرئي الموجود في العالم مثل باقي الأشياء. فالإنسان حاضر حضورًا مباشرًا كموجودٍ طبيعي ضائع وسط الأشياء والمقالات الطبيعية وحاضر حضورًا غير مباشر كإنسانٍ مغترب في الإلهيات، بل وفي السمعيات، كإنسانٍ كامل في التوحيد، وكإنسانٍ متعين في العدل، كإنسانٍ كامل في الذات والصفات والأفعال، وكإنسانٍ متعينٍ مثالي في العدل كحرية وعقل، كإنسانٍ مقلوب، غير الإنسان، اللاإنسان، الإنسان الآخر، الإنسان المغاير لذاته الذي اقتص جزءًا منه، جوهره وماهيته، وشخصها خارجه فظلت نائية عنه لا يستردها إلا بالمناجاة والدعاء والابتهال والصلاة، أو يتوحد بها من جديد بالرياضة والمجاهدة والأحوال والمقامات كما هو الحال في علوم التصوف. فما يقذفه المتكلم خارجًا عنه يستردُّه الصوفي داخلًا فيه.

[1] مقالات، ج١، ص١٢٥–١٢٦.

(١) الإنسان حاضرًا في الطبيعة

ويظهر الإنسان حاضرًا في عدة تصورات. الأوَّل التصور الثنائي للإنسان الذي يجعله مركبًا من نفس وبدن، وهو التصور الشائع ليس فقط في العلوم النقلية العقلية، بل أيضًا في الدين الشعبي. ولكن الإشكال في كيفية التركيب والممازجة بينهما، أي تحديد الصلة بين النفس والبدن. ولما كان إيجاد وحدةٍ غير مركبة أمرًا صعبًا كانت الصلة بينهما إمَّا ترتكن مرة إلى روح فتكون الأولوية للروح على البدن، أو ترتكن مرة ثانية إلى البدن فتكون الأولوية للبدن على الروح. في الحالة الأولى يكون الإنسان هو الروح، ويكون الروح هو منبع الحياة ومصدر الحواس. وتداخل الروح البدن وتتشابك فيه ويكون البدن طارئًا عليها وآفةً لها. الروح جسمٌ لطيف بداخل الجسم الكثيف وهو البدن، محبوس فيه والبدن ضاغط عليه. والروح مستطيع بنفسه والعجز طارئ عليه من البدن. العجز من الجسم وليس من الروح. والموت من الجسم في حين أن الروح كله علم وقدرة وحياة وسمع وبصر وكلام وإرادة، وهي صفات الكائن الحي سواء الله أم الإنسان كروح. الروح هي صاحبة القدرة والقوة والاستطاعة قبل الفعل، وهو جنسٌ واحد، كما أن أفعاله جنسٌ واحد. وهو المأمور والمنهي، أي إنه هو المكلف والمحاسب، المعاقب والمثاب.[٢] وينتج عن ذلك أن الإنسان لا يرى وإنما

---

[٢] هذا هو الرأي الشائع عن النظام. فالإنسان هو الروح (مقالات، ج١، ص١٢٥). الإنسان هو الروح ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له وإنه كل هذا وإن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له. الروح هي الحاسة الداركة، وإنها جزءٌ واحد، ليست بنور ولا ظلمة (مقالات، ج٢، ص٢٥–٢٦). الإنسان جسمٌ لطيفٌ متداخل لهذا الجسم الكثيف. والروح هي الحياة المتشابكة لهذا الجسد في الجسد على سبيل المداخلة، جوهرٌ واحد غير مختلف ولا متضاد (الفِرَق، ص١٣٥–١٣٦). وهو أيضًا قول بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد. فالإنسان هو الروح، وكذلك جميع الحيوان. ولم يكن يجوز أن يحدث الله في جماد شيئًا من الحياة والعلم والقدرة (مقالات، ج١، ص٣١٨). وهو أيضًا أحد مقالات الروافض (مقالات، ج١، ص١٢٥). ومقالة أن الإنسان هو النفس والروح والبدن آلتها؛ هي مقالة الفلاسفة والطبائعيين، مع أن الروح جسمٌ لطيفٌ مشابك للبدن مداخل للقلب مداخلة المائية في الورد والدهنية في الجسم والسمنية في اللبن. الروح لها قوة واستطاعة وحياة ومشيئةٌ مستطيعة بنفسها والاستطاعة قبل الفصل (الملل، ج١، ص٨٣). الروح جنسٌ واحد وأفعاله جنسٌ واحد. الجسم ضربان، حي وميت، والحي يستحيل أن يصبح ميتًا والميت حيًّا. وهو قول الثنوية والبرهمية الذين يقولون إن النور حيٌّ خفيف من شأنه الصعود، وإن الظلام موات ثقيل من شأنه التسفل، وإن الثقيل محال أن يصير خفيفًا، والخفيف الحي أن يصير ثقيلًا ميتًا (الفِرَق، ص١٣٦). ويشارك في ذلك أحمد بن حابط. فالإنسان لديه هو المأمور

الذي يرى هو الجسد الذي فيه الإنسان، وأن الصحابة لم يروا الرسول وإنما رأوا قالبًا كان الرسول فيه، وإن أحدًا مِنَّا لا يرى أباه أو أمه، أخاه أم أخته، بل يرى قوالب وهياكل. وقد يكون الجماد مثل الإنسان قالبًا للروح؛ وبالتالي يصعب التفرقة بين الإنسان والحيوان والجماد ما دامت كلها قوالب وهياكل. ما دامت الرؤية تتم للقالب أو الهيكل وليس للروح فإنه تستحيل رؤية أي شيءٍ حي، إنسانًا أم حيوانًا، ملكًا أم شيطانًا. وإذا كانت الروح هي الفاعلة المحاسبة، المثابة والمعاقبة فكيف تقطع يد السارق ويجلد الزاني، وإلا كان المقطوع غير السارق والمجلود غير الزاني، وهو ضد الشرع الذي يوقع الثواب والعقاب على الأشخاص؟ وإذا كانت الروح طاهرةً نظيفة، فكيف يخرج عنها أوساخ البدن إخراجًا وقيئًا وعرقًا؟ أم أن أوساخ البدن وإفرازاته طاهرةٌ نظيفة مثل طهارة الروح ونظافتها؟ وإن كان عجز الإنسان لبدنه ما دامت الروح قادرة بنفسها كان العاجز الميت هو الإنسان، مع أن الإنسان حي قادر، أو كان العاجز الميت هو جسده؛ وبالتالي تبطل قدرة الله على إحياء الموتى لأن الحي لا يموت.[٣] والحقيقة أن هذا التصور الثنائي الذي يعطي الأولوية

المنهي المنعم عليه، هو الروح التي في الجسم، وإن الأجسام قوالب للأرواح، والروح هو القادر العالم، والحيوان كله جنسٌ واحد (الفِرَق، ص٢٧٤). وهو أيضًا رأي القرامطة والديلم. فالإنسان هو الروح فقط والبدن ثوب هو لابسه. وكل ما يخرج من الجوف من مخاط ونخاع ورجوع وبول ونطفة وقذى ودم وقيح وصديد وعرق؛ طاهر ونظيف، حتى ربما أخذ عن بعضهم من رجيع بعض يأكله لعلمه أنه طاهرٌ نظيف (التنبيه، ص٢١). هو أيضًا رأي الديصانية. فالإنسان لديها روح، والحواس الخمس أجزاء منها. والإنسان جزءٌ واحد غير مختلف إلا أن إدراكه اختلف، يدرك بكل جهة ما لا يدركه بالأخرى. والآفة خالطته من جهة على غير ما خالطته من جهةٍ أخرى، فاختلاف الإدراك لاختلاف الأخلاط والمزاج (مقالات، ج٢، ص٢٦). وهو أيضًا رأي المرقونية. فلديها أن البدن فيه حواس خمس وروح وأن الروح هي الإنسان والحواس ليست منه بل إرادات تؤدي إليه، وهو غير البدن، وجعلوها جنسًا ثالثًا ليس بنور ولا ظلمة (مقالات، ج٢، ص٢٦–٢٧). وهذا أخيرًا رأي المنانية. فالإنسان لديها حواسُّ خمس، وهي أجسام وأنه لا شيء غير الحواس الخمس (مقالات، ج٢، ص٢٦).

[٣] هذا هو نقد القدماء لهذا التصور وهي التي يسميها أهل السنة فضائح النظام وهي خمسة: (أ) لا يرى الإنسان وإنما يرى الجسد الذي فيه الإنسان. (ب) الصحابة لم يروا الرسول وإنما رأوا قالبًا فيه الرسول. (ج) لم يرَ أحد أباه وأمه وإنما رأى قالبهما. (د) لما قال إن الإنسان ليس هو الجسد الظاهر بل روحٌ مداخل للجسد لزمه أن يقول في الجماد أيضًا إنه ليس جسدًا بل روح فيه الحياة المشابكة له، وكذلك الفرس وسائر البهائم والطيور والحشرات والحيوانات والملائكة والجن والإنسان والشياطين. وهذا يوجب أن أحدًا ما رأى حمارًا ولا فرسًا ولا طيرًا ولا حيوانًا ولا يوجب ألا يكون النبي رأى ملاكًا

للروح على البدن ينتهي بأن يجعل البدن أقوى من الروح فهو الضاغط عليه الحابس له. صحيح أن الروح منبع لكل مظاهر الحياة، وبالتالي يتم التركيز في هذا التصور على الحياة ومظاهره إلا أنه يصعب تفسير صلة الروح بالبدن. وبالتالي يتحول التصور الثنائي للروح والبدن إلى تصورٍ مثالي للروح، ونظرةٍ تطهرية للبدن باعتباره آفة. كما يصعب فهم صلة التداخل والمداخلة. هل هي مداخلة مادة في مادة لما كانت الروح جسمًا، أم تداخل لا مادة في مادة لما كانت الروح روحًا؟ ولا يهم مصدر هذا التصور، خارجي أم داخلي بعد أن أصبح الخارجي داخليًّا بفعل الترجمة والتمثل والاحتواء، ولكن المهم هو بنية التصور ذاته ومدى تعبيره عن التصور الحضاري العام. والمهم أيضًا هو النقد الذاتي لهذا التصور واكتشاف إمكانية الخروج من هذه الثنائية إلى طرفٍ ثالث هو الإنسان الذي لا هو روح ولا بدن، بل حياة في الجسد، وسط بين الروح المجرد والجسم المرئي. ومع أن هذا التصور طبيعي إلا أنه لم يخلُ من استعماله كدليل لتصورٍ إلهي، وكأن حياة الإنسان وحياة الله نموذجٌ واحد للحياة.

وقد يرتكن التصور الثنائي للإنسان على البدن لا على الروح، فتكون الأولوية للبدن المرئي لا للروح اللامرئي. وهنا ينقسم هذا التصور الطبيعي المادي إلى تصورَين فرعيَّين؛ إمَّا أن يكون البدن كثيرًا جواهر وأعراضًا وأخلاطًا أو يكون البدن واحدًا مرئيًّا كالجسم أو القوة أو الشخص. الأوَّل يركز على الكثرة والتعدد، بينما يركز الثاني على الوحدة. فالإنسان كثير، وقد تكون هذه الكثرة في الأبعاض؛ أبعاض الإنسان، ويكون البدن هو الجامع لهذه الأبعاض دون أن يفعل كل بعض على حدة.[٤] وقد تكون هذه الأبعاض هي

ولا أن الملائكة يرون بعضهم البعض وإنما رأوا أشياء في قوالبَ أخرى. (هـ) إذا كانت الروح التي في الجسد هي الإنسان وهي الفاعلة دون الجسد الذي هو قالبه؛ لزمه أن يقول إن الروح التي هي الزانية والسارقة والقاتلة. فإذا جلد الإنسان وقطعت يداه صار المقطوع غير السارق والمجلود غير الزاني، وهذا ضد القرآن: «الزانية والزاني ...». ومن فضائح النظام أن الروح التي هي في الإنسان مستطيعة بنفسها وبنفسها. وإنما تعجز لآفة تدخل عليها والعجز جسم فإمَّا أن يقول في العاجز الميت إنهما نفس الإنسان الذي يكون حيًّا قادرًا أو يقول إن الميت العاجز جسده. فإن قال الأوَّل بطل أن الإنسان حي بنفسه. وإن قال الثاني وجب ألا يكون الله قادرًا على إحياء ميت لأن الحي لا يموت، وهو نفي لقدرة الله (الفِرَق، ص١٣٥-١٣٦).

[٤] هذا هو تصور أبي الهذيل أساسًا. فالإنسان لديه كثير. لا يقول كل بعض من أبعاض الجسد فاعل على الانفراد ولا إنه فاعل مع غيره، ولكنه يقول هو هذه الأبعاض (مقالات، ج٢، ص٢٥).

الأعراض مجتمعة على جوهرٍ واحد وهو الجسم أو بدون جوهر. وفي الحالة الأولى يكون قانون الاجتماع هو الأخلاط. وفي الحالة الثانية يكون الجوهر هو الحي الناطق أو يتحدد سلبًا بنفس التَّماس والمباينة عنه.[٥] فإذا غلبت الوحدة على التعدد في تصور البدن فإنه يكون هو الجسم أو هو هذا المرئي. وقد تكون الوحدة معنوية فيصبح الإنسان هو القوة أو هو الشخص أو هو هذا البشر.

ويتدرج التصور من المستوى المادي إلى المستوى المعنوي حتى يصبح الإنسان هو الإنسان.[٦] والحقيقة أن هذا التصور ماديٌّ واحدي في مقابل التصور الروحي الثنائي. وبالرغم من أنه أقرب إلى الحس والبداهة، إلا أنه تصورٌ طبيعيٌّ صرف غلبت عليه مفاهيم

---

[٥] وهو تصور ضرار بن عمر؛ فالإنسان لديه أعراضٌ مجتمعة، والجسم أعراضٌ مجتمعة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ومجسة من أشياءَ كثيرة؛ لون وطعم ورائحة وقوة، ولا يوجد جوهر غيرها (مقالات، ج١، ص٣١٣، ج٢، ص٢٥). وعند برغوث: الإنسان هو الأخلاط من اللون والطعم والرائحة وما أشبه ذلك. إذا تحرك بعضه وسكن بعضه فعل البعض الساكن الحركة لا من جهة ما فعل المتحرك، وفعل البعض المتحرك السكون لا من جهة ما فعله الساكن، وأن كل بعض من أبعاض الإنسان يفعل فعل الآخر لا من جهة ما فعله الآخر (مقالات، ج٢، ص٢٥). وعند أصحاب الطبائع: الإنسان هو الحر والبرد واليبس والبلة. اختلط بهذا الضرب من الاختلاط، وكذلك سمعه وسائر حواسه، وكذلك عظمه ولحمه ودمه وجميع هذه الأمور هي الإنسان (مقالات، ج٢، ص٢٧). وعند عباد بن سليمان: الإنسان جواهر وأعراض (مقالات، ج٢، ص٢٥). ولأصحاب الهيولى أقاويلُ مشابهة تتمايز فيما بينها في أربعة: (أ) الإنسان هو الجوهر الحي الناطق الميت، وهو إنسان في حالة نطقه وحياته، وجوزوا الموت عليه وقد كان قبل ذلك لا إنسانًا. (ب) الإنسان هي الحي الناطق وهو الجوهر وأعراضه. (ج) في الجوهر شيء ليس بمماس ولا مباين ولا واحد منه مختلط بصاحبه وهو في الجوهر وأعراضه. (د) في الجوهر شيء ليس بمماس ولا مباين ولا واحد منه مختلط بصاحبه وهو في الجوهر على أنه مدبر له (مقالات، ج٢، ص٢٧).

[٦] ينسب هذا التصور أيضًا لأبي الهذيل، فالإنسان لديه هو هذا الجسم المرئي، هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان. وقيل إنه لا يجعل شعر الإنسان وظفره من جملة الإنسان (مقالات، ج١، ص١٢٥). وهو رأي جمهور المعتزلة فالبدن هو الإنسان وأعراضه ليست منه ولا يجوز أن يكون فيه عرض (مقالات، ج٢، ص٢٤). وقيل أيضًا إنه رأي الروافض. وعند أبي بكر الأصم: الإنسان هو الذي يرى، وهو شيءٌ واحد لا روح له، جوهرٌ واحد. ونفى إلا ما كان محسوسًا مدركًا (مقالات، ج٢، ص٢٥). وأنكر حسين النجار أن تكون القوة بعض الإنسان وأنكره أيضًا أكثر أهل النظر (مقالات، ج٢، ص٢٥). وعند عباد بن سليمان، الإنسان معناه أنه بشر، معنى إنسان بشر ومعنى بشر إنسان في حقيقة القياس (مقالات، ج٢، ص٢٥).

الطبيعة مثل الجواهر والأعراض والأخلاط والقوى والكل والأبعاض، هروبًا من المفاهيم اللاهوتية عن الروح والبدن. ولماذا يستبعد الشعر والأظافر من الأعراض ولا تستبعد باقي الأعراض الخارجية عن البدن كجوهر مثل كل الإفرازات، وكل ما يخرج من البدن؟ وكيف تستبعد الحياة والنطق، وحياة الشعور الخالص؟

وهنا يأتي التصور الثالث كرد فعل على التصور الثنائي بشقَّيه الروحي والمادي، الإلهي والطبيعي، ويعيد إلى الإنسان وحدته. فالإنسان هو بدن وروح لا فصل بينهما ولا تمايز، ليس مادة تتحدد بالطول والعرض والعمق، وليس روحًا طائرةً حالَّة في البدن. الإنسان جزء لا يتجزأ، لا تجوز عليه المماسة أو المباينة أو باقي الأعراض وإلا لتعدد الإنسان وتعددت أفعاله وتكاثرت شخصيته واستحالت المسئولية الفردية.[7] وهو مع ذلك مدبر في العالم وموجود فاعل فيه، وما البدن إلا آلة الفعل الظاهرة منه. ومع ذلك لا يوجد في المكان حقيقةً ولا تجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعوم، ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة. فالإنسان معنًى أو جوهر غير الجسد. وهو عالمٌ مختارٌ حكيم. حياته حياة الوعي والشعور وإن بدا متحركًا ساكنًا، له لون ورائحة. لا يمكن رؤيته ولا لمسه بل ولا وصفه إلا ظاهرًا. ومع ذلك يظهر في البدن ويتجلى فيه. فالبدن آلته للحركة وللفعل، والإنسان هو المتحكم فيه والمدبر له. حقيقة الإنسان في حياة الشعور، وحياة الشعور تتمثل في الإرادة الواعية، أي إن الإرادة القائمة على العلم، وكلاهما تعبير عن الحياة.[8] وهنا أيضًا يصبح الإنسان مماثلًا لله في حياة الشعور. فهناك شعورٌ واحد

[7] هذا هو تصور بعض الروافض مثل هشام بن الحكم؛ فالإنسان اسم لمعنيين، بدن وروح، البدن موات والروح فاعلة لا لآلة حساسة، نور من الأنوار (مقالات، ج١، ص١٢٥، ج٢، ص٢٥–٢٦؛ الفِرَق، ص٦٨). وهو أيضًا رأي بعض المعتزلة. فعند بشر، الإنسان جسد وروح وكلاهما إنسان. الفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح. وعند النظام الإنسان ليس بطويل ولا عريض ولا عميق (رواية ابن الراوندي التي ينكرها الخياط). وعند ابن الراوندي الإنسان في القلب وهو غير الروح، والروح ساكنة في البدن (الانتصار، ص٥٤).

[8] هذا هو رأي معمر بن عباد أساسًا ويشاركه فيه الصالحي. فعند معمر الإنسان شيء غير هذا الجسد المحسوس. وهو عالمٌ قادر، وليس محركًا ولا ساكنًا ولا متلونًا. لا يرى ولا يلمس ولا يحل موضعًا دون موضع، ولا يحويه مكان دون مكان. فإذا قيل له: أتقول إن الإنسان في هذا الجسد أم في السماء أم في الأرض أم في الجنة أم في النار؟ قال: لا أطلق شيئًا من ذلك ولكن أقول إنه في الجسد المدبر وفي الجنة منعَّم أو في النار معذَّب، وليس هو في شيء من هذه الأشياء حالًا ولا متمكنًا لأنه ليس بطويل ولا عريض

يتصف بالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة. فإذا كان السمع والبصر وسيلتين للعلم، وإذا كانت الإرادة تعبيرًا عن القدرة، وإذا كان الكلام إيصالًا للعلم تكون الحياة علمًا وإرادة، ويكون الشعور الحي نظرًا وعملًا؛ وبالتالي يظهر الإنسان كشعورٍ حي يتجلى في العلم والإرادة، في النظر والعمل، ويسترد الإنسان صفاته بعد طول المطاف.[٩]

والحقيقة أن هذا التصور لا ينتج عن أثرٍ خارجي من علوم الحكمة أو غيرها، بل نابع من علم أصول الدين، ومحاولة لاكتشاف الإنسان كمبحثٍ مستقل. فالإنسان هو الإنسان

ولا عميق ولا ذي وزن. ثم إن هذا القول يوجب عليه ألَّا يرى إنسان إنسانًا ويوجب ألَّا يكون الصحابة رأوا رسول الله (الفِرَق، ص١٥٤–١٥٥). مذهبه في حقيقة الإنسان. الإنسان معنًى أو جوهر غير المجسد وهو عالمٌ مختارٌ حكيم ليس بمتحرك ولا ساكن ولا متلون ولا متمكن، ولا يرى ولا يحس ولا يمس ولا يحل موضعًا دون موضع ولا يحويه مكان ولا يحصره زمان. لكنه مدبر للجسد، وعلاقته مع الجسد علاقة التدبير والتصرف. وإنما أخذ هذا القول من الفلاسفة حيث قضوا بإثبات النفس الإنساني أمرًا ما هو جوهرٌ قائم بنفسه ولا متميز ولا متمكن، وأثبتوا من جنس ذلك موجوداتٍ عقلية مثل العقول المفارقة. ثم لما كان ميل معمر بن عباد إلى مذهب الفلاسفة ميَّز بين أفعال النفس التي سماها إنسانًا وبين القلب الذي هو جسد، فقال فعل الناس هو الإرادة فحسب والنفس إنسان. فعل الإنسان هو الإرادة وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهي من فعل الجسد (الملل، ج١، ص١٠١–١٠٢). ليس للإنسان فعل سوى الإرادة مباشرةً كانت أو توليدًا. أفعاله التكليفية من القيام والقعود والحركة والسكون في الخير والشر كلها مستندة إلى إرادته لا على طريق المباشرة ولكن على طريق التوليد. وهذا عجب غير أنه بناه على مذهبه في حقيقة الإنسان (الملل، ج١، ص١٠٠–١٠١). وعند معمر أيضًا أن الإنسان جزء لا يتجزأ، المدبر في العالم والبدن الظاهر آلة له. وليس هو في مكان في الحقيقة، ولا يماس شيئًا ولا يماسه، ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم، ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة، وأنه يحرك هذا البدن بإرادته ويصرفه ولا يماسه (مقالات، ج٢، ص٢٦). الإنسان جزء لا يتجزأ لأنه لو كان أكثر من جزء لجاز أن يحل في أحد الجزأين إيمان وفي الآخرة كفر؛ فيكون مؤمنًا وكافرًا في حالٍ واحد وذلك محال (مقالات، ج١، ص١٢٥). أمَّا الصالحي فالإنسان لديه أيضًا جزء لا يتجزأ ويجوز عليه المماسة والمباينة والحركة والسكون، وهو جزء في بعض هذا البدن حالٌّ، ومسكنه القلب، وأجاز عليه جميع الأعراض (مقالات، ج٢، ص٢٦).

[٩] يوصف الإنسان بما يوصف به الإله لأن وصفه بأنه حيٌّ عالمٌ قادرٌ حكيم هي أوصاف واجبة لله. ثم نزه الإنسان عن أن يكون متحركًا أو ساكنًا أو حارًّا أو باردًا أو رطبًا أو يابسًا أو ذا لون أو وزن أو طعم أو رائحة والله منزَّه عن هذه الأوصاف. وكما «زعم» أن الإنسان في الجسد مدبر له لا على معنى الحلول والتمكن فيه، كذلك الإله عنده في كل مكان على معنى أنه مدبر له عالم بما يجري فيه لا على معنى الحلول والتمكن فيه، فكأنه أراد أن يعبد الإنسان بوصفه إياه بما يوصف الإله به؛ فلم يجسر على إظهار القول بما يؤدي إليه (الفِرَق، ص١٥٥).

دون رده إلى ما هو أكثر منه كروحٍ إلهي ولا إلى ما هو أقل منه كبدنٍ طبيعي. والعجيب أن تتحول النظرة المادية أي التجسيم والتشبيه إلى نظرةٍ روحية في الإنسان، كما تتحول النظرة المثالية أي التنزيه في الإلهيات إلى نظرةٍ طبيعية في الإنسان، وكأن الله والإنسان متقابلان ومتكاملان في التشبيه والتنزيه. إذا ما شبَّه الله نزَّه الإنسان، وإذا ما نزَّه الله شبَّه الإنسان.

(٢) الإنسان مغتربًا في الله

وبالإضافة إلى الإنسان حاضرًا في المقالات عن الإنسان كموجودٍ طبيعي هناك الإنسان مغتربًا، الإنسان الكامل الذي يقبع وراء نظرية الذات والصفات، والإنسان المتعين الذي يقبع وراء نظرية الأفعال. الإنسان كذات أو كوعيٍ خالص موجود قديم باق أي لا أول له ولا نهاية له في الزمان ولا يحل في مكان ولا يشبه الحوادث، وواحد. والإنسان كصفات أو كوعي متعين متحقق بالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة، والإنسان المتعين بالحرية والمتميز بالعقل، وكأن الحرية هي مبدأ التفرد؛ تفرد الإنسان المتعين من الإنسان الكامل، وأن العقل نتيجةٌ طبيعية للحرية لما كانت الحرية عاقلةً مسئولة؛ ومِنْ ثَمَّ يكون الإنسان ذاتًا وصفات وأفعالًا هي النتيجة النهائية للعقليات الشق الأوَّل لعلم أصول الدين.[١٠]

[١٠] انظر دراستنا: «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟» في «دراسات إسلامية»، وكذلك دراستنا: Théologie ou Anthropologie في المجلد المشترك La Renaissance du Monde Arabe.


هنداوي